La **etnografía** y el **trabajo de campo** en las **ciencias sociales**

Cristina Oehmichen Bazán
editora

La **etnografía** y el **trabajo de campo** en las **ciencias sociales**

La **etnografía** y el **trabajo de campo** en las **ciencias sociales**

Cristina Oehmichen Bazán
editora

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México, 2014

La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales / editora Cristina Oehmichen Bazán. -- Primera edición. -- México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2014.
376 páginas : ilustraciones ; 23 cm.

Incluye bibliografías
ISBN 978-607-02-5632-5

1. Etnología – México – Metodología. 2. Etnoarqueología – México – Metodología. 3. Antropología – México – Metodología. I. Oehmichen Bazán, Cristina, editor. II. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.

306.08997072-scdd21 Biblioteca Nacional de México

Primera edición, 2014
Creative Commons
Término de la edición: 30 de junio de 2014

© D.R. 2014, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Circuito exterior s/n, Ciudad Universitaria,
Coyoacán, 04510, México, D. F.
http://www.iia.unam.mx

ISBN 978-607-02-5632-5

Diseño de portada: Flor Moyao Gutiérrez

Fotografía de portada: Abigail Meza

D. R. Derechos reservados conforme a la ley.
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

9 Agradecimientos

11 Introducción

Primera parte: El investigador y el sujeto de la investigación

27 De la encuesta clásica a la investigación participativa en la Sierra Norte de Puebla (1969-2009)
Pierre Beaucage y Pedro Cortés Ocotlán

55 Reflexividad, interpretación y colaboración en etnografía:un ejemplo desde la antropología de la educación
Gunther Dietz y Aurora Álvarez Veinguer

91 Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico
Luis Reygadas

119 Tepoztlán: comunidad revisitada, invención de la tradición y movimiento etnopolítico
Ana María Salazar Peralta

141 Etnografía en dos tiempos
Ana Bella Pérez Castro

Segunda parte: Etnografía y perspectivas de género y generación

173 La etnografía y la perspectiva de género: nociones y escenarios en debate
Patricia Arias

195 Economía política feminista e interseccionalidad: retos para la etnografía
Marie France Labrecque

215 La etnografía con niños
Citlali Quecha Reyna

241 Mi llegada al paraíso. Una etnografía entre pandillas
Aurora Zavala Caudillo

Tercera parte: Etnografía: aspectos metodológicos

261 Coordenadas metodológicas. De cómo armar el rompecabezas
Jorge Durand

285 La etnografía entre migrantes en contextos urbanos de destino
Cristina Oehmichen Bazán

305 [Per]Siguiendo informantes en terrenos movedizos. Una reflexión a partir de una experiencia etnográfica con migrantes por amor
Jordi Roca Girona

323 Consideraciones sobre problemas éticos en la antropología de la religión
Carlos Garma Navarro

347 El problema de la generalización en los estudios de caso
Gilberto Giménez Montiel y Catherine Heau Lambert

365 Semblanzas curriculares

Agradecimientos

Mucha de nuestra labor académica no hubiera sido posible sin el apoyo institucional. Por ello expresamos nuestro agradecimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México. Particularmente, quisieramos agradecer a la Dra. Gloria Soberón Chávez, quien desde la Coordinación de Estudios de Posgrado nos respaldó para organizar el Coloquio Internacional sobre Métodos Etnográficos, efectuado en marzo de 2012. Asimismo, agradecemos a la Dra. Estela Morales Campos, quien nos acogió en el auditorio de la Coordinación de Humanidades y estuvo atenta a todas las propuestas académicas llevadas a cabo para la realización de esta importante actividad.

Introducción

Este libro es el resultado de un esfuerzo colectivo por poner nuevamente en relieve el trabajo etnográfico dentro de la investigación social. Ya no se trata solo del método privilegiado de los antropólogos sociales, sino que ahora también ha sido acogido por otras ciencias sociales. En efecto, la etnografía ha demostrado ser un método en el que el dato se construye en una relación dialógica con el Otro; es una manera de aproximarse a la formulación de propuestas de investigación; un medio para la recolección de información de primera mano en niveles tan reducidos como una familia –por ejemplo la familia Sánchez estudiada por Lewis– o tan amplios como toda una región: tal fue el estudio de Malinowski sobre el Kula entre los trobriandeses del Pacífico Occidental. Los alcances del método etnográfico llevan a descubrir la lógica profunda de los sistemas de intercambio y su articulación con otras dimensiones de la vida social, tales como las relaciones de parentesco, el mito y el rito. Tanto ayer como hoy, el método etnográfico es una herramienta versátil y eficaz tanto para plantear nuevas preguntas de investigación, como para responder a las viejas interrogantes.

Aunque el trabajo etnográfico sistemático nació con el estructural-funcionalismo de la antropología británica y de la sociología de Chicago en los albores del siglo xx, hoy es innegable su uso por parte las ciencias sociales en su conjunto. La sociología, la geografía humana, la psicología social y la demografía, entre otras, ya no pueden prescindir del trabajo etnográfico, sea para confirmar o refutar hipótesis, para plantear nuevos temas y problemas de investigación, o para realizar estudios de caso y dar cuenta de la enorme complejidad que revisten los fenómenos sociales.

No obstante su importancia, hoy en día contamos en México con pocas publicaciones que se refieran específicamente al método etnográfico y a las técnicas de "construcción del dato" cualitativo. Esto llama la aten-

ción debido a que el país cuenta con una muy vasta experiencia en la materia que, para algunos, arranca desde Sahagún, quien desde su llegada al Nuevo Mundo llevó a cabo un registro pormenorizado de las prácticas y creencias de los pueblos originarios, contó con informantes y aprendió la lengua nativa (González, 2012). Han sido numerosas las contribuciones que la antropología en México ha realizado, pero poco se ha reflexionado recientemente sobre el método etnográfico a diferencia de lo que sucede en otros países, como España, en donde se cuenta con una amplia producción de libros y de artículos en los que se reflexiona al respecto.

Por otra parte, existe una serie de problemas emergentes que representan un reto novedoso para el etnógrafo/a, que están determinados por los procesos globales. La articulación de lo global y lo local demanda cada día de una etnografía centrada en los actores más que en los escenarios. Basta señalar que la dinámica en las "pequeñas aldeas" no puede ser interpretada ni explicada sin considerar al mismo tiempo los procesos globales, tales como la migración, la flexibilización del trabajo, la dependencia alimentaria y las desigualdades, o todos los micro-procesos que las unen con los grandes centros urbanos del país o del extranjero.

Los problemas relacionados con el medio ambiente y el calentamiento global están transformando la dinámica de cientos de pequeñas comunidades rurales. La pobreza, la violencia, la destrucción del tejido social que en muchos casos es ocasionada por la expansión del capital multinacional hacia los más apartados rincones del planeta, son algunos elementos que nos llevan a reflexionar sobre la importancia de la etnografía como una herramienta que permite encontrar diferencias y similitudes entre sociedades antes distantes, hoy unidas por la globalización. La reflexión etnográfica va más allá del "dato duro", porque hacer etnografía nos conduce al sujeto, a su contexto y a su cultura, donde el impacto de las cifras se desvanece cuando se le da voz a los seres humanos que están detrás de los números. Se trata de un sujeto que es restituido como el elemento central en toda investigación etnográfica.

Por otra parte, la incorporación de nuevos puntos de partida y enfoques epistémicos nos invitan a complejizar las investigaciones sociales y a hacer nuevas preguntas sobre temas que se suponía ya estaban agotados. Hablar de las relaciones de género, por ejemplo, nos lleva a romper con lo obvio y a cuestionarnos a nosotros mismos (y a nosotras mismas) sobre los preceptos culturales de los cuales partimos al hacer una investigación en ciencias sociales. El género, entendido como una construcción social y

cultural basada en el dimorfismo sexual, que es distinto al sexo biológico, nos lleva a cuestionar nuestras propias pautas culturales. ¿A qué temas y a qué sujetos le damos más importancia en nuestras investigaciones? El género, junto con la generación, la condición y pertenencia de clase, etnia y nación constituyen un conjunto de variables o elementos que habrá que tomar en consideración, tanto en el análisis del sujeto que es investigado, como del que lleva a cabo la investigación.

Los nuevos retos del trabajo etnográfico tienen que ver también con la relación entre el investigador y el investigado. Se trata de una relación dialógica que entraña una dimensión ética que subyace en la construcción del conocimiento científico. En este proceso, el "sujeto investigado" adquiere en muchos trabajos un papel de coautoría ya que aporta sus conocimientos y le da calidad a la investigación etnográfica.

Estas y otras preocupaciones nos invitan a reflexionar en torno a la investigación etnográfica y el trabajo de campo. Se trata de inquirir en torno al trabajo de campo en el mundo contemporáneo, a partir de la experiencia de investigación de un grupo plural de investigadores e investigadoras que han hecho de la etnografía una de sus principales rutas de acceso al conocimiento de la Otredad y una de sus actividades fundamentales en el proceso de investigación y que, a la vez, han reflexionado al respecto.

Generalmente, los textos antropológicos muestran los resultados de una investigación, pero pocas veces se cuenta con el espacio para hablar de las problemáticas ocultas, aquellas que hay tras bambalinas y no aparecen en los libros, pero que forman parte medular del oficio del etnógrafo y del quehacer antropológico.

El objetivo de este libro, por tanto, es presentar un conjunto de reflexiones de investigadores e investigadoras que se refieren a su propia experiencia pasada y presente, derivada del trabajo etnográfico, a quienes se invitó a responder a diversas preguntas formuladas en el Posgrado en Antropología de la UNAM, con el objetivo de motivar el dialogo y la reflexión entre investigadores de diferentes generaciones, procedentes de distintas partes del mundo y portadores de diversas experiencias y subjetividades. Entre las preguntas que se les hicieron para abrir esta reflexión, están: ¿Cómo se planteaba ayer y cómo se plantea hoy la relación entre el investigador y los sujetos de su investigación? ¿Qué hallazgos encontraron en la etnografía que les hayan obligado a romper con sus esquemas previos y sus prenociones? ¿Cómo aproximarse a la comunidad en contextos "tranquilos" y en contextos de inseguridad y violencia? ¿Cómo se ha modificado la manera

de hacer etnografía cuando se parte conceptualmente desde una perspectiva de género? ¿Cuál es la validez y el estatuto de trabajar con los niños y las niñas, concebidos como pequeños actores sociales con capacidad de agencia? ¿Qué dificultades han tenido para realizar su trabajo etnográfico? ¿Cómo facilita o dificulta su condición de género la realización de su trabajo etnográfico?

Muchos de nosotros en algún momento de nuestra vida, hemos creído que hacer etnografía era tarea fácil. Entre los estudiantes hay muchos que piensan que hacer trabajo de campo es irse a parar a algún pueblo, mercado o a cualquier sitio y que la información va a brotar por arte de magia. Claro, después nos damos cuenta de que no era tan fácil y que generalmente la realidad se presenta como un todo complejo, debido a lo cual nos preguntamos ¿Qué hacer? ¿Por dónde empezar? O bien, logramos compilar mucha información y después no sabemos qué hacer con ella. La realidad se puede interrogar, pero antes hay que saber qué se le va a preguntar. De eso se trata este libro: de pensar en torno a las experiencias etnográficas presentes y pasadas. En este sentido, este libro será un instrumento didáctico para los estudiantes y un apoyo para los docentes.

Esta obra reúne una serie de ensayos, agrupados en tres ejes temáticos. El primero de ellos indaga sobre la relación entre el investigador y el sujeto de su investigación. ¿Cómo ha cambiado la relación del antropólogo con sus "informantes clave" en los últimos años? Aquí se cuestiona la propia existencia del "informante clave" y se habla más bien de la participación del sujeto de la investigación como coautor activo, toda vez que se reconoce y valoriza la participación y la subjetividad de los sujetos de las sociedades estudiadas en la formulación de nuevos conocimientos. ¿Cómo cambia la visión del antropólogo y de sus informantes en una investigación de largo plazo? Al referirse al tema, Kemper y Royce (2010: xviii) señalan que "El regreso al campo cambia la forma de ver de los antropólogos y lo que ellos aceptan. Múltiples visitas al mismo sitio de campo hacen difícil ignorar el paso de lo cotidiano y las ráfagas *staccato* de lo extraordinario". Y es que la investigación a largo plazo hace posible la comparación de una misma sociedad en dos tiempos, como ha sucedido, por ejemplo, con las investigaciones antropológicas en Tzintzuntzan, Michoacán. Este tipo de investigación, "tiene su propia dinámica: ya que en diferentes momentos asume distintas configuraciones y metas" (*ibidem*, xix). Pero, ¿qué tanto ha variado con el tiempo la relación del antropólogo con sus sujetos de estudio?

El segundo eje temático se refiere al trabajo específico con algunas categorías sociales y la adopción de nuevos paradigmas que nos lleva a cuestionarnos sobre nuestra posición como investigadores y el conjunto de pre-nociones a las que los antropólogos estamos acostumbrados. Hay fenómenos sociales que nos parecen obvios y, por la obviedad, ya no nos preguntamos nada con respecto a ellos. Tales son los casos, por ejemplo, de las relaciones de género, pues el investigador puede tomar como "natural" un conjunto de prácticas sociales y culturales que reproducen la desigualdad social. Y por la obviedad ya no se pregunta, y esa falta de cuestionamiento opera, a la manera del *habitus,* como algo "conocido y dado por descontado". Lo mismo sucede cuando no cuestionamos nuestra cultura adultocéntrica en el trabajo con niños y jóvenes. La auto-observación nos confronta y nos vuelve críticos de nuestras propias perspectivas. El tercer eje temático interroga sobre algunas dificultades temáticas y propuestas para la realización del trabajo etnográfico, la ética y la manera de "armar el rompecabezas" con los datos obtenidos en campo.

De esta forma iniciamos la discusión con el capítulo de Pierre Beaucage y Pedro Cortés Ocotlán intitulado "De la encuesta clásica a la investigación participativa en la Sierra Norte de Puebla (1969-2009)". Se trata de una reflexión a partir de una investigación de largo plazo en la Sierra Norte de Puebla, en la cual el antropólogo participa junto con el Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan (Cuetzalan, Puebla). Tanto el investigador como el investigado presentan sus puntos de vista sobre una forma particular de acercamiento al trabajo etnográfico. Como antropólogo quebequense, Beaucage compara la perspectiva, los métodos y los resultados de sus primeras encuestas de campo en México (entre 1969 y 1971 y en 1979-1980), con la investigación colaborativa efectuada con la cooperativa Tosepan Titataniske y – sobre todo – con las investigaciones participativas realizadas con el Taller de Tradición Oral de San Miguel, ambas a partir de 1984. Los miembros del Taller (una generación más joven, a la que pertenece Pedro Cortés) han integrado en este texto sus observaciones sobre el rol de los actores indígenas en la investigación etnográfica, como "informantes de antropólogos" y como investigadores y autores de estudios antropológicos y lingüísticos.

En el capítulo 2 "Reflexividad, interpretación y colaboración en etnografía: un ejemplo desde la antropología de la educación" Gunther Dietz y Aurora Álvarez Veinguer analizan los planteamientos de la antropología de la educación contemporánea, basada en el reconocimiento de la diver-

sidad cultural, el desarrollo de programas educativos culturalmente pertinentes y la interculturalidad.

Al analizar la experiencia de la Universidad Intercultural de Veracruz, los autores señalan que a pesar de su éxito e importancia en la investigación educativa, el enfoque interpretativo y etnográfico todavía refleja un evidente sesgo hermenéutico occidental, que con frecuencia sobre-enfatiza el papel de la/el hermeneuta, del/de la intérprete e infravalora la capacidad auto-reflexiva del "objeto" de la interpretación, esto es, de sus sujetos de estudio. Con ello se niega el potencial de la participación activa de los sujetos de la investigación en el acto de la interpretación.

Dietz y Álvarez se proponen subrayar la necesaria complementariedad de la tradición hermenéutica en la investigación etnográfica y el enfoque colaborativo, dialógico y participativo. Tras una breve introducción al papel desempeñado por el concepto de diversidad, los autores plantean las razones metodológicas que los han conducido a combinar e integrar la etnografía interpretativa con la investigación colaborativa.

Luis Reygadas es el autor del capítulo 3. En él nos ofrece una perspectiva epistemológica de igualdad radical, al plantear que "todos somos etnógrafos y todos podemos producir etnografías". Sin embargo, afirmar de manera contundente que "todos somos etnógrafos" no quiere decir que todas las etnografías o todos los conocimientos de tipo etnográfico sean iguales. Una cosa es la igualdad gnoseológica básica que existe entre todos los seres humanos (todos tenemos facultades y capacidades cognitivas) y otra cosa son las inequidades epistemológicas realmente existentes (cada ser humano se encuentra en condiciones muy distintas para producir conocimientos, existen asimetrías y diferencias en esas condiciones).

Hay conocimientos etnográficos de muy diversos tipos. Algunos son fruto de años de vivir como miembro de un grupo, mientras que otros son resultado de un esfuerzo deliberado de investigación. Algunos tienen un fin político, otros tienen propósitos literarios, y otros más tienen intenciones emancipadoras, etcétera. No todas las etnografías son igualmente sistemáticas: algunas tienen mayor rigor epistemológico y metodológico que otras. Esta afirmación, señala el autor, es una manera de decir que la antropología, en tanto disciplina científica y humanística, ha producido un conjunto de conocimientos muy valiosos sobre la cultura y sobre la sociedad, pero no es el único saber posible al respecto. Existen muchos otros saberes, científicos y no científicos, que son válidos y con los que la antropología puede y debe dialogar. En particular tiene que dialogar con

aquellos conocimientos producidos por las personas con quienes trabajan los antropólogos.

En el cuarto capítulo, Ana María Salazar plantea su experiencia de trabajo de campo etnográfico en Tepoztlán, Morelos. Su aportación es una reflexión sobre el compromiso político del investigador con los movimientos sociales. A la manera del intelectual público, la autora lleva a cabo una investigación de largo aliento que busca responder a las preguntas sobre la tradición y su pervivencia en un contexto cambiante. Analiza también la manera en que el movimiento social influyó en ella como investigadora y la relación solidaria y de acompañamiento que sostuvo con los sujetos de su estudio.

Al narrar su experiencia, señala que el trabajo de campo implicó, en su momento, discernir en torno a los problemas de orden práctico respecto al cambio socio-cultural y la modernización del campo. Posteriormente analiza su papel como etnógrafa de las luchas contemporáneas de los pueblos y comunidades de la región en defensa de la tierra.

El capítulo 5 es igualmente resultado de una investigación de largo aliento. En este trabajo se analizan las condiciones de vida de una comunidad en la que Ana Bella Pérez Castro realizó un estudio dos décadas atrás. La autora se refiere a su experiencia etnográfica en un poblado del sur de Veracruz, la cual presenta en dos tiempos: la década de 1980, cuando se daba el auge petrolero y la explotación azufrera y el año 2008 cuando, como consecuencia del cierre de la azufrera Panamericana y del reajuste de personal en Petróleos Mexicanos (Pemex), hay una fuerte emigración hacia las maquiladores norteñas, en el estado de Coahuila y hacia Estados Unidos. La autora se pregunta si la etnografía sigue siendo la vocación de mirar al otro. Entre otras interrogantes, se cuestiona: ¿Es el estudio, como académicamente se piensa, describir (graphos) una cultura (ethnos)? ¿Es, como planteaba Malinowski, tratar con la totalidad de los aspectos sociales, culturales y psicológicos de la comunidad? ¿Es una etapa dentro de la investigación, como planteaba Lévi-Strauss? ¿Es un método?

El segundo eje de esta obra versa sobre algunas de las nuevas perspectivas que se han venido desarrollando en los últimos años y que tienen que ver con la pertenencia de género tanto del investigador o investigadora, como de sus sujetos de estudio. El género y la generación influyen en la manera de percibir la realidad social y en el tipo de preguntas y de respuestas que se obtienen en una investigación. Esta sección inicia con el trabajo de Patricia Arias intitulado "La etnografía y la perspectiva de género: no-

ciones y escenarios en debate". En él, la autora relee y analiza sus diarios de campo escritos hace algunos años. Se trata de un ejercicio de honestidad y reflexividad donde la autora observa que en su trabajo con mujeres mantuvo cierto sesgo, determinado por su cultura y de lo cual se dio cuenta tiempo después, gracias a las nuevas herramientas teóricas para analizar lo social desde una perspectiva de género. Plantea que hoy, aun en las comunidades más pequeñas, suele haber espacios públicos en los que las mujeres salen del ámbito doméstico y de sus comunidades sin tantos temores ni sanciones como sucedía hasta hace poco tiempo con las migrantes. No obstante, señala que no sólo habría que modificar el lugar y la manera de hacer las entrevistas con las mujeres, sino cuestionar las nociones y supuestos a partir de los cuales escogemos y priorizamos los temas, definimos y hacemos las preguntas de las entrevistas, construimos las historias de vida.

La autora recuerda que de las etnografías leídas le quedaba claro que las preguntas que se hacían estaban cargadas de ideas que inducían respuestas y pautaban actitudes. Pone como ejemplo el que las etnografías no hayan registrado que a los varones migrantes se les pregunte cómo se sienten cuando dejan a sus hijos en el pueblo. Mucho menos cuando ellos los han abandonado, aunque eso sea ampliamente conocido. En cambio, es una pregunta que frecuentemente se hace a las mujeres migrantes. Y, por supuesto, ante esa manera de preguntar ellas tienen que decir que se sintieron muy mal, muy tristes, muy culpables de tomar esa decisión de emigrar obligadas por las difíciles circunstancias familiares. La entrevistada y la entrevistadora comparten, a fin de cuentas, la noción del hombre proveedor que puede migrar sin problema ni dilema alguno en busca de trabajo. En tanto, la mujer migrante se ve como transgresora de su rol tradicional.

El objetivo de este capítulo es revisar la noción de grupo doméstico que permanece jaloneada por dos perspectivas: por un lado, una noción clásica que concibe la unidad doméstica como una unidad de producción-consumo sustentada en la noción de estrategias familiares de sobrevivencia donde priman el consenso y la solidaridad y, por otro lado, una perspectiva, más reciente y problematizadora, que entiende la familia como una institución patriarcal y jerárquica que establece diferencias entre sus miembros con base en criterios de género y edad.

Marie France Labrecque, en su capítulo, busca profundizar sobre la economía política y el feminismo de la interseccionalidad, y la manea en que estos enfoques apoyan el trabajo etnográfico. La etnografía ha cambiado mucho en estas últimas décadas y entre los eventos que más contribu-

yeron a este cambio, está el hecho de que las fronteras entre las diferentes sociedades se están redefiniendo, así como las maneras de transitar entre ellas. Y estas fronteras incluyen también aquellas que se establecen entre el investigador y sus sujetos de estudio.

La autora muestra que los procesos sociales que tiempos atrás observábamos desde lo lejano, son los mismos que ahora nos afectan. Las poblaciones con las cuales trabajamos nos piden no solamente como expertos, sino como ciudadanos, rendir cuentas y dar testimonio sobre las desigualdades e injusticias. Los temas son amplios y diversos: van de la explotación en el área del trabajo a la violencia; del racismo y el sexismo a la búsqueda y apreciación de las vías alternativas de consumo. En esta tónica se encuentran también las críticas que hicieran las académicas afroamericanas con respecto a los enfoques de las feministas en las investigaciones sociales, pues al hablar de "la mujer", pareciera que las mujeres fueran un ente homogéneo. Plantearon, en cambio, que para entender a las mujeres y su contexto social más amplio, era menester considerar las condiciones de clase, género y etnicidad. La autora plantea una etnografía a partir de la teoría de la interseccionalidad, necesaria para la comprensión de la complejidad de las identidades y de las desigualdades sociales con un enfoque integrado. No solamente reconoce la multiplicidad de los sistemas de opresión que operan a partir de las categorías de sexo/género, clase, raza, y cuerpo (aunque no exclusivamente) sino también postula su interacción en la producción y la reproducción de las desigualdades sociales. Se plantea que a través del sistema de interacciones entre las estructuras sociales, se crean y reproducen desigualdades sociales. Esta perspectiva es utilizada por la autora para analizar el fenómeno de la migración jornalera de origen yucateco a Canadá.

Para Citlali Quecha Reyna, trabajar con niños implica retos, aprendizajes y tareas pendientes. Por ser un sector de la sociedad que es visto desde una posición adulto céntrica, no se les había considerado como un sujeto importante en las ciencias sociales, situación que en las últimas décadas ha cambiado. Poco a poco los niños y niñas se han visibilizado en el escenario político, social y cultural, hecho por el cual se vuelve pertinente analizar su dinámica contemporánea para comprender la complejidad en la cual viven en diferentes partes del mundo. De igual forma, integrar a la disciplina antropológica el trabajo con niños, se torna clave para reflexionar sobre el tipo de trabajo que realizamos en campo y nuestra deontología social.

En este capítulo, la autora describe la manera en que realizó una investigación con niños hijos de migrantes en una comunidad afro-descendiente en México. El punto de partida para la investigación fue reconocer en los niños y las niñas una capacidad de agencia en tanto que son sujetos sociales.

Aurora Zavala Caudillo narra su experiencia con jóvenes pandilleros en la ciudad de Cancún, principal lugar de destino turístico internacional de México, y conocida internacionalmente por sus hermosas playas y oferta cultural. En este capítulo, la autora analiza su llegada al "paraíso", como comercialmente se denomina a Cancún, ciudad que ubica como el espacio de su iniciación en el oficio de ser antropóloga. En este capítulo se presenta una reflexión sobre el trabajo de campo en contextos criminógenos y violentos, determinados en buena medida por la exclusión social que viven los jóvenes de las culturas populares y el estado de abandono en lo que se refiere a la poca o nula política social para integrarlos. La autora analiza las condiciones en donde florece el pandillerismo y la facilidad con la que puede penetrar el crimen organizado. A partir del encuentro con los jóvenes pandilleros, la autora analiza las relaciones de poder, género y confianza entre los jóvenes. Con ello busca explicar la manera en la que ingresó a la zona de estudio, el contacto que estableció con los jóvenes, y la manera en la que el rol de género incidió en la investigación.

El tercer eje de reflexión de este libro presenta aspectos metodológicos más puntuales. Inicia con la aportación de Jorge Durand, quien de manera magistral plantea el trabajo etnográfico como un *puzzle,* como un conjunto de piezas sueltas que solo cobra sentido en el entramado de la compleja realidad social. Develar el rompecabezas es para el autor descifrar un enigma que, para lo cual se requiere de tener una idea clara de lo que se pretende, pues si no se sabe lo que se busca difícilmente se encuentra lo que se quiere. Para Durand, antes que nada es necesario contar con una pregunta de investigación y su posible respuesta, que es la hipótesis. Es lo que en el medio académico anglo-sajón se llama definir "el punto", es decir, la pregunta y el objetivo puntual que se busca dilucidar. Ciertamente, en muchas ocasiones este es un proceso largo y tortuoso, pero hay cosas que pueden facilitar el camino. No obstante, no existen recetas, ni manuales que permitan al antropólogo transitar por este tortuoso camino, pues para definir el tema de investigación, formular la pregunta o encontrar el punto se requiere de imaginación sociológica.

Pero para el autor, la imaginación sociológica es un don, una cualidad intelectual que va de la mano con la reflexión y la abstracción, que se mueve en el campo amorfo y libertario de la abducción, de la conjetura, de la sospecha maliciosa. En este capítulo, el autor plantea cómo se puede llegar a la delimitación del objeto de estudio, a partir de las enseñanzas que emanan de la práctica investigativa. Sugiere utilizar lo que denomina "coordenadas metodológicas", esto es, un conjunto de principios básicos para acotar la investigación, centrar la búsqueda y relacionar el todo con las partes, es decir, para armar el rompecabezas.

Cristina Oehmichen analiza, a partir de su experiencia, el trabajo de campo etnográfico en contextos urbanos, entre comunidades indígenas migrantes y residentes en la ciudad de México. Da cuenta de la multifuncionalidad de las redes sociales entre los migrantes y la manera en que su funcionamiento tiende a generar liderazgos verticales y prácticas autoritarias.

En el trabajo etnográfico, la capacidad de observación y la claridad sobre el tema de la observación son los principales instrumentos de trabajo. De la formación académica, de la habilidad para investigar, de la creatividad, de los objetivos y temas de la investigación dependerán los resultados obtenidos en campo. No obstante, ello no es suficiente. El etnógrafo siempre se enfrenta a nuevos retos, pues todo trabajo etnográfico implica una relación humana entre el investigador y el sujeto de la investigación. A diferencia de otras técnicas, el etnógrafo entra en relación directa con seres humanos que poseen su propia subjetividad, su propia interpretación de los hechos sociales por analizar. Además, su condición de género facilita o inhibe el acceso a los sujetos con quienes lleva a cabo su investigación. El "informante" es un sujeto dotado de capacidad de interpretación y ocupa un papel central en la producción de conocimientos, y tiene un papel de coautoría en los escritos científicos, aunque no siempre se le reconozca este carácter.

Jordi Roca Girona plantea que la etnografía repele y se resiste a los modelos de investigación rígidos i, sin que ello signifique la inexistencia de premisas ni controles de ningún tipo, sino que hay que considerar que éstos no son rígidos ni inamovibles se dan de forma previa a la investigación.

El autor se mueve en terrenos movedizos al trabajar con migrantes por amor. Este tipo de migraciones y la correspondiente formalización de las uniones binacionales se extendieron de manera inusual a partir de la década de 1990 en un buen número de países que parecen pertenecer

a una especie de circuito de búsqueda global de cónyuge, con rutas prácticamente idénticas o muy parecidas a las del llamado turismo sexual que conforman a menudo un microcosmos de la más amplia industria internacional del sexo. Tan sólo en España, durante el periodo comprendido entre 1996 y 2010 el número de matrimonios mixtos fue de 282 388, de los cuales 167 796 corresponden a hombres españoles que se casaron con una mujer extranjera, frente a 114 592 mujeres españolas que hicieron lo propio con un hombre extranjero. En términos absolutos, las mujeres brasileñas y colombianas constituyen las cónyuges más elegidoas en el total de matrimonios mixtos, en tanto que en términos relativos –teniendo en cuenta el peso de cada nacionalidad en la población española– brasileñas, rusas, mexicanas y venezolanas son las que alcanzan los índices más elevados de bodas con hombres españoles.

Este fenómeno llevan a Roca y a su grupo de trabajo, a plantear que las unidades de análisis pertinentes para la correcta contextualización pasan por la consideración de la creciente existencia de flujos transnacionales y realidades de carácter globalizado y por la emergencia y extensión de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC), entre otras cosas. Señala que las características particulares del sujeto de estudio suscitaban una serie de implicaciones de índole metodológica. Así, el estudio de realidades vinculadas a procesos de movilidad de personas, supone la consideración de una multiplicidad de unidades de observación y la necesidad de llevar a cabo una etnografía multisituada. Asimismo, hubo que considerar el desarrollo de Internet y de las distintas formas de comunicación electrónica en la emergencia de nuevos tipos de comunidades imaginadas y cómo los antropólogos pueden acometer el estudio de ellas.

El capítulo 13 es una aportación de Carlos Garma. En este texto el autor discute los problemas que surgen entre los investigadores y las asociaciones religiosas que estudian, desde el punto de vista de los factores éticos que están implicados en esta interacción. El capítulo se centra en tres contextos específicos, en los cuales la cuestión ética se vuelve importante: 1) cuando el investigador finge ser un converso para obtener información, 2) cuando el investigador aparece como experto ante los medios de comunicación y opina sobre sus sujetos de estudio y, 3) cuando el investigador descubre abusos de derechos humanos en los grupos que estudia.

Cerramos este libro con broche de oro. Gilberto Giménez y Catherine Héau presentan una discusión epistemológica sobre el problema de la generalización en los estudios de caso. En este emblemático capítulo los

autores analizan el estatuto de cientificidad del método etnográfico y de los estudios de caso. Para ellos, los estudios de caso siguen ocupando un lugar central en la antropología y en otras ciencias sociales. Analizan uno de los cuestionamientos que suelen hacerse a los estudios de caso, y que aducen su incapacidad para generalizar resultados, ya que el análisis de un solo ejemplo de fenómenos sociales no puede proporcionar información confiable sobre la clase entera de los fenómenos considerados. Para los metodólogos y los filósofos de la ciencia, la generalización es un requisito fundamental de toda empresa con pretensión científica. Giménez y Héau refutan de manera magistral los numerosos malentendidos implicados en esta caracterización de los estudios de caso, entre ellos el malentendido fundamental que consiste en su supuesta incapacidad de conducir a resultados generalizables.

Esperamos que este libro sea una contribución al debate metodológico en las ciencias sociales, y una fuente de inspiración para las jóvenes generaciones.

Referencias

González Jácome, Alba
2012 "La etnografía en México. Una discusión desde su historia que sigue siendo actual", *Perspectiva Latinoamericana* 9.

Kemper, Robert y A. Peterson Royce
2010 *Crónicas culturales. Investigaciones de campo a largo plazo en Antropología.* Editorial Universidad Iberoamericana, México.

Cristina Oehmichen
Editora

Primera parte

El **Investigador** y el **sujeto de la investigación**

De la encuesta clásica a la investigación participativa en la Sierra Norte de Puebla (1969-2009)

Pierre Beaucage
Pedro Cortés Ocotlán

Es un lugar común decir que las condiciones de trabajo de campo han cambiado mucho y que ha habido una mutación reciente en la naturaleza misma de lo que llamamos "datos". Ahora bien, esta idea no es exclusiva de nuestra época. A lo largo de su historia, la mirada antropológica, de la que la etnografía es la base, siempre ha acompañado la expansión mundial del capitalismo que iba transformando continuamente a las sociedades indígenas y campesinas que estudiamos. Así que cada generación de antropólogos ha tenido que preguntarse qué impacto iban a traer estos cambios en su manera de abordar la descripción de la cultura. Por ejemplo, los datos dispersos y de segunda mano con los que James G. Frazer había escrito su *Rama dorada* aparecían totalmente obsoletos para Bronislaw Malinowski, que fundó sus *Argonautas del Pacífico occidental* sobre cuatro años de estancia en las islas Trobriand (¡no todos voluntarios!) e hizo del trabajo de campo el sello de legitimidad del discurso antropológico. Cuando hice mis primeros estudios etnográficos, hace casi medio siglo, el trabajo de campo a la Malinowski era todavía el modelo, aunque sus interpretaciones funcionalistas habían envejecido mucho.

Pero ya no estamos en los tiempos del joven Beaucage, sino en la segunda década del siglo XXI. Así que, a partir de una investigación de largo plazo en la Sierra Norte de Puebla, el Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan y yo presentaremos aquí nuestros puntos de vista sobre una

forma particular de acercamiento al trabajo etnográfico. Como antropólogo quebequense (ya mayor) compararé la perspectiva, los métodos y los resultados de mis primeras encuestas de campo en México (entre 1969 y 1971 y en 1979-1980), con la "investigación colaborativa" efectuada para la Tosepan Titataniske y –sobre todo– con las "investigaciones participativas" realizadas con el Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan (Cuetzalan, Pue.), ambas a partir de 1984. Los miembros del Taller (una generación más joven que yo) han integrado en el texto sus observaciones sobre el papel de los actores indígenas en la investigación etnográfica, como "informantes de antropólogos" y como investigadores y autores de estudios antropológicos y lingüísticos.

A estos cambios contribuyeron factores como la expansión de las comunicaciones y sobre todo el empoderamiento sociopolítico de los pueblos indígenas. Eso implicó también cambios en la ética y en la práctica misma de la etnografía. Algunos antropólogos concluyen de esto que ya no es posible hacer etnografía hoy, por la "confusión de papeles".[1] Como verán, no es nuestro punto de vista, pues cierta concepción de la etnografía –que podemos llamar colonial– ya pasó a la historia.

Primeras investigaciones en la Sierra Norte de Puebla (1969-1971)

En 1969, como joven profesor en la Université Laval de la ciudad de Québec, decidí hacer un estudio etnográfico en una región de México entonces poco estudiada: la Sierra Norte de Puebla. Me interesaba particularmente la organización económica y social de los nahuas y totonacos que conviven allí. Involucré a varios estudiantes, canadienses y mexicanos, en esa investigación. En la Sierra Norte de Puebla, frontera natural entre el Altiplano mexicano y la costa veracruzana, se distingue la sierra alta (más de 1 400 msnm) y la sierra baja (de 1 400 hasta 500 msnm). Para sus moradores, el principal criterio de distinción es que en la parte baja se dan el café y la caña de azúcar y se pueden hacer dos cosechas de maíz al año. En la parte sureste de la sierra, fuera de la carretera principal, hacia la costa, sólo las principales cabeceras políticas y económicas, como Zacapoaxtla en la sierra alta y Cuetzalan en la sierra baja, tenían entonces carreteras

[1] Me tocó asistir a un encuento entre el Taller de Tradición Oral y un antropólogo, donde éste declaró : "Yo represento la ciencia y no tengo nada que discutir con ustedes. ¿Tal vez con sus abuelos?".

asfaltadas. Los demás pueblos se comunicaban por brechas de terracería o por los viejos caminos reales, estrechas veredas que serpenteaban en las empinadas laderas.

Mis primeras investigaciones, realizadas en ese lugar según las reglas de la antropología social clásica, comprendían la economía, el parentesco, el ritual y la política de seis pueblos nahuas y totonacos,[2] así como las relaciones múltiples que los unían con tres cabeceras regionales (los "centros rectores" de Aguirre Beltrán [1967]: Zacapoaxtla y Cuetzalan, para los nahuas, y Huehuetla, para los totonacos. Más allá de la comparación entre varios pueblos nahuas y totonacos, de la sierra baja y de la sierra alta, quisimos hacer un estudio regional siguiendo la tesis del mismo Aguirre Beltrán sobre lo que el llamó "procesos dominicales" es decir las estructuras de dominación (*ibid.*). Para lograr materiales comparables, nuestro principal instrumento de investigación fueron entrevistas estructuradas. Al mismo tiempo, los investigadores integraban sus observaciones etnográficas generales en un fichero común, codificado con un sistema derivado del *Outline of Cultural Materials* de Robert Murdock. Ninguno de nosotros hablaba náhuatl o totonaco, así que acudíamos a intérpretes con las personas monolingües. Con los caciques y caciquillos de la región, el problema no era lingüístico, sino de confianza: sólo después de varios tequilas en el Club de Leones de Zacapoaxtla, algunos aceptaron revelar o confirmar ciertas informaciones.[3]

En cuanto a la ética de la investigación, mantuvimos la confidencialidad de nuestros informantes. Vale la pena señalar que para nuestra estancia en las comunidades, solicitábamos primero el permiso del presidente municipal, al que presentábamos el proyecto y una carta de recomendación de la Dirección de Etnología del Museo Nacional de Antropología. Luego, íbamos a ver al presidente auxiliar de la comunidad que nos recomendaba una casa donde se pudiera alojar el investigador o la investigadora. Y ¡a empezar las entrevistas! Simplemente había que seguir la línea vertical del PRI-Estado para no tener problemas (veremos cómo esto cambió pocos años después, con el empoderamiento de los actores sociales indígenas).

[2] Los pueblos nahuas eran Atzalan y Zacapexpan, en la zona alta, y Zacatipan, en la zona baja. Los pueblos totonacos, Nanacatlán, Ocelonacaztla y Ecatlán.

[3] Por ejemplo: "No es cierto que yo exploto a los indios. Ellos son los que me vienen a ver porque necesitan dinero. Se lo presto, y como tengo un compadre que necesita gente en su rancho en Veracruz..."

Entre 1969 y 1971, aplicamos cientos de cuestionarios y recolectamos gran cantidad de datos, sobre todos cuantitativos, completados con observaciones cualitativas. Con esos datos se publicaron dos libros en México (Arizpe Schlosser 1973, Durand 1986) y varios artículos en Canadá y en México.

El estudio comparativo de estos seis pueblos nos daba una buena instantánea, por llamarla así, de la estuctura social de la Sierra. En ambas zonas, alta y baja, encontramos una jerarquía económica, étnica y política estricta que colocaba arriba a una burguesía de criollos y mestizos y abajo a los campesinos indígenas (Beaucage 1974; Paré 1977). Como en las otras regiones multiétnicas de México, los primeros solían concentrarse en las cabeceras, desde donde controlaban una parte de las tierras, el comercio y la política de las comunidades de los alrededores. Se autodesignaban "gente de razón" y se referían a los indígenas con los términos despectivos usuales: *inditos, peoncitos, mexicaneros, naquitos*. Asimismo consideraban que sólo el castellano era un idioma, mientras que las lenguas autóctonas eran "dialectos". Los indígenas les devolvían el desprecio con las apelaciones: *koyomej* (coyotes), según los nahuas y *lu'wan* (víboras), los totonacos.

En el tiempo del estudio, en la zona de Cuetzalan se estaba operando una reorganización del poder dentro de la clase dominante : una burguesía cafetalera se independizaba progresivamente del cacique de Apulco, que había controlado hasta entonces la fabricación y la distribución del aguardiente en toda la región (Paré 1975). En el otro extremo, en las comunidades indígenas, un campesinado medio lograba producir, con la mano de obra familiar, maíz para la subsistencia y café o fruta para la venta. Pero una minoría importante de la población carecía de tierras suficientes y tenía que arrendar parcelas para sembrar. En la zona baja se empleaban también en el corte de café, mientras que en la zona alta, emigraban con las cuadrillas a la costa del Golfo para la zafra o el corte de madera (en forma incipiente, a Puebla y México).

¿Cómo interpretar esta diferenciación entre los productores? Habiendo adoptado el materialismo histórico (marxismo) como marco teórico de interpretación, privilegiamos el impacto de los factores nacionales y mundiales sobre las comunidades indígenas, últimos eslabones de una cadena de mecanismos globales regidos por centros de poder situados en Estados Unidos y Europa Occidental. En consecuencia, vimos en la diferenciación interna de las comunidades el resultado de una descampesinización o proletarización del campesinado indígena (Bartra 1974). Estudiando Zacatipan, la

comunidad nahua más tradicional de la zona, desde el punto de vista de la antropología social, Lourdes Arizpe vio en esta situación el resultado del ciclo de la reproducción de las familias: los jóvenes, aún sin tierras, esperaban heredar una parcela (Arizpe Schlosser 1973). Teníamos en parte razón los dos.

Por otra parte, nuestra insistencia exclusiva en la economía nos impidió dar un papel significativo a las culturas y a las identidades nahua y totonaca en el cambio social. Considerábamos la cultura como una superestructura destinada a desaparecer frente a la penetración multiforme del capitalismo. De la misma manera, analizábamos las relaciones sociales complejas entre indígenas y mestizos como relaciones clasistas entre campesinos y obreros agrícolas, por una parte, y terratenientes y comerciantes, por otra, ocultadas por un ropaje étnico. Desde este ángulo, las dimensiones rituales y simbólicas de la vida social, como el compadrazgo y las mayordomías, no tenían otra función que reproducir estas relaciones, ocultándolas. Y la dinámica global tenía que ser una descomposición cada vez mayor del campesinado.

Se nos escapó totalmente entonces otra dimensión de la cultura, como resistencia. Como está bien establecido hoy, la estrategia de supervivencia de los pueblos originarios de Mesoamérica y de los Andes implicó replegarse en el espacio social comunitario. Allí, durante siglos, mediante la ayuda del "arma de los débiles" que es la resistencia cotidiana (Scott 1985), les fue posible conservar sectores enteros de su organización social, de sus creencias y de sus ritos, fuera de las miradas inquisitivas de los visitantes. Como los maestros y los curas, eramos inmediatamente clasificados "forasteros"; si bien se contestaba –lacónicamente– a nuestras preguntas, no nos dejaban ir más allá.

En cuanto a la devolución del conocimiento, como decimos hoy, no encontramos interlocutores locales para discutir sobre nuestras conclusiones. En realidad, ni los buscamos. En ese periodo posterior a la matanza de Tlatelolco de 1968, era peligroso hablar de lucha de clases fuera del recinto universitario y fuera de ciertas redes semiclandestinas de activistas y de intelectuales. Además, los campesinos indígenas de la sierra baja, nos parecían más bien conservadores. En la sierra alta, la Unión Campesina Independiente (UCI), que acababa de formarse para luchar contra los nuevos

impuestos prediales y en favor de la reforma agraria, hubiera podido ser un interlocutor interesante, pero actuaba en la clandestinidad.[4]

El regreso a la Sierra (1979): un choque después de la ausencia

Después de una pausa de varios años, que dediqué a preparar mis clases y a participar en la educación de mis dos hijos pequeños, regresé a la Cuetzalan en 1979, para una estancia breve. Me encontré con una situación social a la vez similar y muy diferente de la que había conocido durante mis primeras estancias. Aunque las mismas familias criollas y mestizas seguían dominando el escenario económico y político, se advertía la presencia de una organización regional que ya tenía miles de miembros en decenas de comunidades: la Unión de Pequeños Productores de la Sierra (UPPS) que se transformó en 1980 en Sociedad Cooperativa Agropecuaria Tosepan Titataniske (SCARTT). El reestudio de tres comunidades indígenas, en 1980-1981, nos permitió medir el camino recorrido.

A nivel económico, los indígenas, en vez de transformarse en proletarios, como lo preveían nuestros análisis anteriores, más bien compraban parcelas. Y en ellas plantaban cafetos, aprovechando los programas de Inmecafé. Gracias a los créditos a la producción, no tenían que endeudarse ni con los comerciantes de las cabeceras ni con sus agentes en los pueblos, que antes les compraban sus cosechas en pie a la mitad del precio. Como eran también socios de la organización cooperativa, podían conseguir a bajo precio los alimentos y otros productos básicos en una de las cincuenta tiendas cooperativas distribuidas en toda la zona nahua y algunos pueblos totonacos cercanos.

Los resultados eran muy visibles. En 1970, los campesinos sólo conseguían un kilo de maíz, su alimento de base, por cada kilo de café cereza que vendían, mientra que doce años después, obtenían cinco. En abril-mayo, el ingreso diario de los jornaleros sólo les alcanzaba para comprar entre cinco y siete kilos de maíz, en 1982 se había triplicado (Beaucage *et al*. 1982; Beaucage y Montejo 1984).

Las relaciones interétnicas habían sufrido modificaciones que se podían observar en la vida cotidiana. En las tiendas de Cuetzalan, muchos

[4] Después supimos que un texto nuestro sobre caciquismo que llegó a la UCI fue utilizado de una forma inesperada en una lucha interna: una de las facciones lo utilizó para acusar al líder de la otra de ser un cacique "como lo explican aquí".

indígenas no aceptaban ya que se les atendiera en último lugar ni que se les tuteara. Algunos empezaban a dirigirse en náhuatl a los vendedores cuetzaltecos sabiendo que éstos comprendían muy bien su lengua, aunque simularan a menudo lo contrario; sabían que los comerciantes no se arriesgarían a perder clientes cuyo poder de adquisición había aumentado de forma notable. Significativamente, la cooperativa regional construyó su sede en pleno centro de Cuetzalan, la cabecera mestiza y criolla. La casa de la cooperativa se convirtió en el punto de concentración de los campesinos indígenas de la región.

También era visible en la región la presencia de varios forasteros, que llamaré "mediadores". En Cuetzalan, se trataba sobre todo de dos grupos: unos cristianos comprometidos y unos agrónomos progresistas. Los primeros, inspirandos en la teología de los pobres, formaron una ONG, PRADE A. C. y se dedicaron a apoyar la auto organización en torno a varios programas económicos, educativos y de rescate cultural en San Miguel Tzinacapan, como el Taller de Tradición Oral (ver Sánchez y Almeida 2005).

Los agrónomos trabajaban a nivel regional en una estructura llamada "Plan Zacapoaxtla" cuyo programa incluía el habitual "paquete tecnológico": introducción de semillas de alto rendimiento, fertilizantes químicos y pesticidas y promoción de monocultivos comerciales. El Plan favorecía también la reagrupación de los campesinos en cooperativas multifuncionales, que tenían mucho más autonomía que las Unidades Económicas de Producción de Café (UEPC) de Inmecafé.

La pregunta existencial que me hice entonces fue: ¿por qué la dinámica social de la sierra baja se había alejado tanto de lo que habíamos previsto diez años antes? Esa cuestión tenía un corolario metodológico: ¿por qué nuestra etnografía anterior, que permitió estudiar con bastante precisión la estructura social, no pudo prever nada de eso? Ni la intervención estatal, ni la presencia de los mediadores externos constituían explicaciones satisfactorias. ¿En cuántas regiones de México hubo tales intervenciones, sin ningún resultado?

Para poder entender algo había que hacer otra etnografía, cualitativa. Había que explorar en profundidad las representaciones colectivas, el universo simbólico de los actores sociales. Y para eso, empezar por aprender el idioma náhuatl.

La inmersión cultural (1984)

En 1984 regresé a Cuetzalan, centro del movimiento regional, sin marco teórico preestablecido, salvo un recorrido de las teorías sobre movimientos sociales, en particular Melucci (1999). Quería ver, desde adentro, lo que pasaba, cómo veían el mundo los actores sociales de base, campesinos, artesanos, y los cambios que estaban viviendo.

Me acerqué primero a la organización cooperativa, la Tosepan Titataniske. Me di cuenta en seguida de que los cambios socioeconómicos que yo observaba implicaban también una transformación en las relaciones de los indígenas con los investigadores externos. La desconfianza difusa de antes había sido remplazada por una actitud a la vez más abierta y más exigente. Por ejemplo, cuando me dirigí a la junta directiva de la Tosepan, en agosto del 1984, no se interesaron en mi proyecto de investigación sobre la historia de la cooperativa: "Ya hemos perdido bastante tiempo con universitarios que han venido a hacernos entrevistas sobre eso". Dos días después, sin embargo, aceptaban un nuevo proyecto sobre la comercialización de cultivos no tradicionales.[5] Me facilitaron los nombres de la gente que podría darme información relevante. Cuando entregué mi informe, dos meses después, me confiaron una encuesta mucho más delicada: evaluar el nivel de "conciencia cooperativa" entre los miembros de la organización, que ya contaba con miles de miembros en unas cincuenta comunidades, muchos de ellos de adhesión reciente. Mi conclusión fue que, fuera de los tres pueblos fundadores, tal conciencia era practicamente inexistente.[6] Así empezó una larga historia de lo que puedo llamar *investigación colaborativa* con la Tosepan, en la que realicé varios estudios que interesaban a la organización. El último fue una descripción de la apropiación simbólica del territorio por sus habitantes indígenas a través de su toponimia.[7] A nivel metodológico, estas investigaciones diferían poco de las que hacía antes, salvo por su finalidad práctica. Me permitieron entender el funcionamiento de la organización, pero no respondían a mi pregunta: ¿por qué?

[5] El agrónomo Álvaro Aguilar, del Plan Zacapoxtla y asesor de la Tosepan, a quien conté mi desventura, fue quien me aconsejó el nuevo proyecto. El sabía el interés que tenía la junta directiva en la diversificación agrícola y la falta de datos disponibles sobre los costos de producción y las posibilidades del mercado.

[6] Esta encuesta orientó la campaña de educación de 1985.

[7] "Historia social y construcción de un ecosistema: la toponimia y el ordenamiento territorial indígena en el municipio de Cuetzalan, Pue." (2011), ms.

Cerca de Cuetzalan, el pueblo de San Miguel Tzinacapan había sido de los primeros en organizarse a nivel local y regional, y proporcionó varios cuadros a la Tosepan, incluyendo a su primer presidente. Con el apoyo de PRADE, varias asociaciones experimentaban allí formas novedosas de producir y de comercializar, pero también de revalorar el náhuatl en la enseñaza preescolar y secundaria y de rescatar la cultura indígena. En 1979, un joven maestro, Alfonso Reynoso Rábago, había formado el Taller de Tradición Oral para recopilar cuentos y relatos de la rica literatura oral náhuatl. Cuando llegué a San Miguel en 1984, el Taller, que se componía de unos diez jóvenes indígenas y de tres mestizos, había recogido centenares de cuentos y narraciones y había empezado su publicación con medios artesanales (Taller de Tradición Oral 1983-1991). Aparte de una difusión pública general, ese material se utilizaba en diversos proyectos educativos, como la escuela secundaria alternativa *Tetsitsilin* ("la piedra que canta"), el centro preescolar *Inchankonemej* ("la casa de los niños"), cursos de alfabetización y de educación de adultos y representaciones de teatro popular, así como una clínica, *Tapajtiloyan*, y un programa de nutrición para niños.

Pensé que en San Miguel podía encontrar parte de la explicación que buscaba. Los del Taller me invitaron para asesorar un estudio de etnohistoria que llevaban a cabo y me instalé allí. Ahora bien, el Taller estaba escaldado por sus anteriores relaciones con antropólogos extranjeros. Unos meses antes de mi llegada, un etnólogo italiano, Enzo Segre, se había llevado sin permiso unos veinte relatos recopilados, transcritos y traducidos por el Taller y los publicó después con su nombre.[8] Así que los miembros del Taller ya no se fiaban de los antropólogos (después de una experiencia así, yo tampoco lo hubiera hecho). En una de las primeras reuniones a las que asistí, un joven declaró rotundamente: "¿Para qué necesitamos antropólogos extranjeros? Mejor lo hacemos entre nosotros y tomará el tiempo que tome". Otro afirmó: "Estamos hartos de ser informantes de antropólogos. ¡Queremos escribir los libros!" Esa fue la base de la investigación participativa. No la planeó el antropólogo: ¡se la impuso el Taller de Tradición Oral!

La mayoría de sus miembros estuvo de acuerdo con una colaboración con tal que se firmara primero un acta donde se escribieran los deberes y derechos de cada parte, con dos puntos esenciales. En primer lugar, sería una investigación participativa como las que hacían ya, donde todos con-

[8] El Taller de Tradición Oral expuso la situación al editor, quien aceptó retirar de la circulación el libro plagiado (véase Beaucage 1992).

tribuirían en el diseño de los proyectos, en la metodología, en el análisis y en la gestión de los fondos.[9] En segundo lugar, se afirmó la propiedad intelectual del Taller sobre todos los datos que se recopilaran (los originales debían quedarse en San Miguel), lo que implicaba la *coautoría* de lo que se publicaría a partir de nuestras investigaciones. Sobre esa base empezamos una colaboración que persiste, veinticinco años después.

Con la encuesta de etnohistoria (Taller de Tradición Oral 1994), ya tenía una respuesta a mi pregunta. Si había surgido un movimiento indígena en la región, no era como respuesta mecánica a la "crisis del campo" como leemos en algunos estudios de entonces. La organización se inscribía en la tradición viva del pueblo náhuatl. La imagen fundamental que se desprendía de los relatos y de muchos cuentos recogidos por el Taller no era la de un pueblo derrotado, victimizado, era la de un pueblo que logró vencer, uno por uno, los obstáculos. Como dijo un anciano: "Echamos primero a los españoles [...] luego a los franceses (*analtekos*) los devolvimos a su casa. Después acabamos con los villistas. Y si vienen otros, ¡haremos lo mismo!" añadió, mirándome.

Con dicha respuesta, hubiera podido irme. Pero no lo hice. Mis estancias en San Miguel me revelaban un idioma y una cultura fascinantes y propuse que siguiera la colaboración en torno a otros temas: decidimos estudiar las plantas, los animales, la toponimia y los archivos municipales. No vamos a exponer en detalle el resultado de tantos años de colaboración.[10] Mencionaré unicamente el impacto que tuvo esta forma participativa de producir conocimiento en nuestra metodología etnográfica.

La investigación participativa y la etnografía

Como indiqué arriba, decidimos que la participación se extendería al conjunto del proceso de producción de conocimientos antropológicos, desde la definición del proyecto hasta la discusión de los materiales, pasando por el diseño del método de encuesta y la colecta misma.

[9] Los fondos, (unos miles de dólares anualmente entre 1984 y 1991), los proporcionó esencialmente el Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. La tesorera del Taller los iba distribuyendo a cada uno en función del trabajo efectuado. También la ONG canadiense Développement et Paix dio un subsidio entre 1987-1988, para una escuesta y unos talleres sobre salud materno-infantil.

[10] Para una síntesis, vease Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012.

Después de terminar el libro de etnohistoria, el primer tema que surgió fue el de las plantas medicinales. Recuerdo haber insistido para que abordáramos el conjunto del reino vegetal, puesto que podía haber una variación importante en la distribución del conocimiento entre los informantes. La idea fue aceptada y abordamos la metodología de encuesta.

En un preestudio, en la década de 1970, cometí el error de preguntar a un joven bilingüe: "¿Cómo se dice 'planta' en náhuat?" Dudó mucho y por fin me dijo: "*Taktson*", palabra que anoté como comprendiendo todo el reino vegetal. Años después, cuando acompañé a dos miembros del Taller para nuestra primera entrevista oí que uno de mis acompañantes explicaba a un señor mayor el objeto de nuestro interés: "*Kuouit uan xiuit*" ("Árboles y hierbas"). Solamente entonces comprendí que no hay categoría general equivalente a "vegetal" en náhuatl, sino que ese conjunto se designa por sus dos categorías sobresalientes: los árboles y las hierbas. ¿Y *taktson*, entonces? Un amigo me explicó que, a partir de la metáfora de una mata de zacate, este vocablo cubre todos los seres vivos (plantas, animales e incluso seres humanos) de los que se puede aclarar los ascendientes y descendientes: por las semillas, en los árboles y las hierbas, o por la preñez entre los animales y los humanos (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012: 194).

Ya estábamos encaminados para hacer las "buenas preguntas", como habían enunciado unos años antes los etnobiólogos (Berlin *et al*. 1974). Cuando tratamos de aclarar el sistema náhuatl de clasificación de las plantas nos encontramos con otro problema: mientras la botánica occidental distingue los conceptos de "familia", "género", "especie" y "variedad", en náhuatl hay una sola palabra: *taman* "cosa abstracta, idea, clase". En una discusión con el Taller, se resolvió facilmente: "Cada cosa tiene su nombre". Así que, mostrando una hoja o una flor a un informante, hay que preguntar primero: "¿*Keniuj monotsa nejín*?" (¿Cómo se llama eso?), y él o ella contestará, por ejemplo: *Auakakuouit* (aguacate) o *Epasot* (epazote), el equivalente náhuatl del género. Inmediatamente después, hay que preguntar: "¿*Toni nejin*?" ("¿Qué es eso?"), la respuesta será: *Kuouit* (árbol), *xiuit* (hierba) o *kuamekat* (bejuco), es decir, el equivalente de la familia. Si luego se añade: "¿*Kanachi taman onkak? ¿Keniuj monotsaj?*" ("¿Cuántas clases hay? ¿Cómo se llaman?"), el informante dirá, por ejemplo: "dos, el verde y el negro", dándonos las especies náhuatl. Si se agrega: "¿*Kejkeniujkej*?", ("¿Cómo son?") tendremos la descripción de esas plantas, con sus usos y sus características específicas.

La investigación participativa en etnobotánica cobró una dimensión de género cuando la esposa de un miembro del Taller comentó que faltaban muchas plantas medicinales en nuestra primera encuesta : particularmente las que curan las enfermedades relacionadas con la vida reproductiva de la mujer y con los problemas de los niños pequeños: "¡Cómo les van a hablar de esas cosas las curanderas si ustedes son casi todos hombres!". En efecto, nuestro primer equipo contaba solamente con dos mujeres, una de ellas indígena. Entonces se incorporaron a la investigación cinco mujeres indígenas, el Grupo Youalxochitl ("flor de la noche"). Efectivamente esas investigadoras añadieron decenas de plantas nuevas (un total de 232), más 29 elementos de origen animal (como agujas de puerco-espín o manteca de zorrilla), con una gran variedad de maneras de prepararlas y administralas, para curar 132 enfermedades distintas.

Podemos afirmar que el enfoque participativo generó una metodología etnográfica que nos dio acceso a la estructura interna del conocimiento de la naturaleza en la cultura náhuatl. Los resultados obtenidos marcaron un paso adelante en relación con ideas recibidas en este campo de estudios. Mientras Berlin y sus colegas, a pesar de haber buscado las "buenas preguntas", afirman que hay cuatro categorías fundamentales en cualquier sistema botánico tradicional (Berlin 1992), nosotros encontramos, entre los nahuas de la sierra, ¡catorce! Simplemente porque los investigadores y los informantes indígenas, compartiendo la misma cultura, se negaban a poner juntas "cosas que ni se parecen ni crecen igual".

Gracias a una metodología elaborada en una interacción constante entre el antropólogo y los miembros del Taller, hemos podido mostrar cómo los conocimientos relativos al mundo vegetal son clasificados por los nahuas de la sierra no en un sistema, como lo afirmaba la teoría imperante, sino en dos: uno que obedece principalmente a *criterios utilitarios* y el otro, más detallado, a *criterios morfológicos*. Además, la abundancia y la precisión de este saber desbordan ampliamente las necesidades materiales inmediatas: se identifican y se observan con cuidado plantas que no son ni útiles ni nocivas: "¡*Xiuit saj*!" ("¡Es una hierba no más!").

Contra la escuela universalista que, muy preocupada por hacer las "buenas preguntas", aisla la actividad cognitiva de su contexto de prácticas técnicas y sociales, pudimos demostrar que éstas ejercen una "atracción" sobre el modelo taxonómico. Por ejemplo, los taxones "genéricos" que más "especies" tienen corresponden a las plantas más útiles para la alimentación o la medicina tradicional. Tal apertura del sistema taxonómico sobre lo con-

creto, lo cotidiano, aparecerá como una imperfección para quienes buscan una coherencia abstracta, absoluta. Al contrario, en lo que nos concierne, es el corolario necesario de la función propia de una taxonomía en la sociedad campesina autóctona: condensar y ordenar su experiencia directa, amplia y multiforme del medio vegetal y hacerlo con la mayor precisión posible, pero también con la extrema economía de medios que exige la transmisión oral. De ahí la imposibilidad de comprender concretamente ese saber sin ponerlo en relación con las prácticas a las que nos envía constantemente.

La encuesta etnozoológica (1987-1988)

La investigación etnozoológica planteó problemas metodológicos distintos, que permiten ilustrar otro tipo de relación entre saberes y práctica. Limitamos la recolección de especímenes a los insectos. En efecto, ante la dificultad de poder obtener muestras vivas de mamíferos silvestres, reptiles y aves, optamos por la identificación a partir de los nombres, completada por ilustraciones (en color para las aves).[11] Nos dirigimos a más de un interlocutor por cada animal (con un promedio de 1.7 entrevistas), completando la identificación con una descripción verbal detallada del aspecto del animal, de sus costumbres y del nicho ecológico en el que vive. Nuestros interlocutores proporcionaron información sobre 318 animales, si tomamos el nivel "genérico" como el más relevante, y menos de 500 taxones terminales, incluyendo especies y variedades. Estos números son bastante inferiores a los que encontramos en el estudio de la flora náhuatl (636 géneros y poco menos de mil taxones terminales).

Si bien la identificación de los géneros (por ejemplo, tlacuache, paloma, murciélago) no presentó mayores problemas, su afiliacón a determinadas familias era muy a menudo problemática. En primer lugar, obtuvimos muy pocas familias: *chiktej*, pájaro; *kouat*, serpiente; *tekuani*, fiera; *amichin,* pez y *aokuilin* bicho de agua. Y esas agrupaban una pequeña parte de los géneros encontrados. Casi siempre nuestros interlocutores respondían a la pregunta: "¿*Toni nejín*?" simplemente por: "*Okuilin*", que se puede traducir por "animal". Así que obtuvimos de inmediato una categoría que parecía el equivalente del conjunto del "reino animal" (cuyo equivalente para el "reino vegetal" buscamos en vano). Sin embargo, la inclusividad de los dos términos no es la misma. El diálogo con el Taller reveló que *okuilin* nunca se distingue de "vegetal" y de "mineral", como en la clasificación occidental,

[11] Utilizamos en particular el libro de Roger T. Peterson y Edward L. Chalif (1973).

sino que es parte de varios pares contrastantes. En primer lugar, se opone a *kristianoj*, "ser humano". Por ejemplo, burlándose amistosamente de nuestros repetidos "¿*Toni nejín*?" (¿Qué es ésto?) a propósito de todos las bichitos, una abuelita nos respondió un día: "*Komo amo kristianoj*, ¡*ta pos okuilin*!" ("Si no es gente, ¡entonces es un animal!"). A nivel gramatical, vale la pena notar que los nombres de animales toman la forma plural y determinan el plural de los verbos, como ocurre con los humanos, contrariamente a los vegetales y minerales que adoptan casi siempre la forma singular.

Pero el término *okuilin* era ambiguo. También designa de manera específica el animal silvestre y se opone a *tapiyal*, "animal doméstico". Pero esta oposición no es absoluta. Así, don Miguel Félix, a quien Alfonso Reynoso preguntó *ex abrupto* por qué hablaba de su burro como *okuilin* en lugar de *tapiyal*, respondió: "¡*Por in tekua*!" ("¡Porque muerde!").[12] *Okuilin* tiene un tercer sentido aún más limitado (y por el que se emplea a menudo el diminutivo *okuiltsin*, "bichito"). La misma palabra designa a la enorme cantidad de insectos y arácnidos que se arrastran y vuelan en el clima tropical húmedo de la sierra. Aparece en la nomenclatura en *sinokuilin* (*gorgojo*, "bicho del maíz") o *kuoujokuilin* ("bicho del arbol").

Fueron los mitos y cuentos nahuas recogidos por el Taller los que nos dieron una pista para circunscribir esta palabra polisémica. Enseñan primero cómo en el mundo sobrenatural y subterráneo del Talokan, las categorías "silvestre" y "doméstico" se invierten. Allí los animales silvestres (*kuoujtajokuilimej*) como venados o jabalíes son guardados por el Padre y la Madre de Nuestro Sustento (*Toteiskaltikatotajtsin* y *Toteiskaltikatonantsin*) en los Catorce Corrales bajo las Catorce Lomas, como sus animales domésticos (*tapiyalmej*). Los dueños del Talokan los van liberando poco a poco para que los cazadores y pescadores "que llevan una buena vida" (*tein kuali nemij*) puedan agarrarlos. Esa economía moral se sobrepone a las relaciones utilitarias que se tienen con la fauna.

En los mismos relatos, el contraste con el ser humano acerca *okuilin* a lo sobrenatural maléfico, a los duendes (*masakamej, tepeuanimej*) que atajan a los viajeros de noche, en las veredas. Cuando, en medio de un cuento, el narrador dice: "Entonces vino este *okuilin*, igual que el que Nuestro Santo Patrón aplasta,[13]quería asustarlo, matarlo..." (Ortigoza Téllez 1980: 8), todo el auditorio comprende que se trata de un genio maléfico... ¡cuando no del mismo diablo (*Amokuali)*!

[12] Alfonso Reynoso 1988, comunicación personal.
[13] La estatua de San Miguel Arcángel lo representa a punto de clavarle su lanza al demonio.

Así que lo animal (*okuilin*) se opone a lo humano (*kristianoj*), porque participa de una naturaleza que colinda con lo sobrenatural. El mito de Juan Oso, ilustra bien esta doble dimensión de la naturaleza. Hijo de un Oso y de una mujer indígena, Juan Oso posee una fuerza sobrehumana que le imposibilita la vida en sociedad. Por otra parte, él vence sin dificultad a las fieras y a los espíritus malignos en las pruebas que se le imponen. Por último, encadenado por los Rayos en el fondo del mar, se alimenta de los cadáveres de los animales y de los humanos ahogados. Con el nombre de *Aueuejcho* (guajolote del mar) o de *Nanauatsin*[14] regula el curso de las lluvias como el Tláloc de los aztecas.[15]

Lo que apareció muy pronto en la encuesta etnozoológica, es que las relaciones de los nahuas con los animales son cualitativamente distintas de las que tienen con las plantas, y eso se refleja en su forma de conceptualizar el mundo animal. La dimensión mágico religiosa de esas relaciones es particularmente neta en lo que toca a los animales del monte o del agua. Unos animales son sabios (*tamatini*), como la chachalaca, que avisa por su grito del cambio de tiempo. Otros, como el zorrillo, causan desgracias (*tetaueliaj*) a quienes los encuentran en el monte. Otros son de mal agüero (*tetetsauia*); por ejemplo, si unos pájaros pilinches se le avientan en la vereda, el cazador sabrá que es mejor regresar a su casa ese día. Otros animales embrujan (*texoxaj*), como la serpiente, que con su aliento puede raptar el alma del feto de la mujer encinta si se la cruza en su camino; del mismo modo, la lechuza que pasa ululando encima de los tejados puede llevarse el espíritu de un enfermo o de un niño.

Eso nos obligó a modificar nuestra metodología. A sugerencia de los miembros del Taller, añadimos a la encuesta clásica (características físicas, nicho ecológico, costumbres... de los animales) preguntas abiertas, como: "*¿Tetauelia?*" ("¿Causa desgracias?") "*¿Texoxa?*" ("¿Hipnotiza?"), "*¿Se kitauelia komo se eliuisti?*" ("¿Le afecta uno si uno actúa mal?") "*¿Keniuj*?" ("¿Cómo?"); además incluían la manera de prevenir el mal o de curarse.

Otra dimensión de la relaciones con la fauna la constituyen las prohibiciones alimenticias que pesan sobre varios animales, generalmente en función de analogías de orden sobrenatural. Así, se aconseja a las mujeres encinta no comer cierta clase de acamayas (*xilimej*) para que el niño no naz-

[14] Nombre del dios "buboso" que primero se echó en la hoguera encendida por los dioses en Teotihuacan, para poner en marcha el universo; se convirtió en Sol.

[15] Ver Ortigoza Téllez [1980] y los análisis de Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral (2006, Vol 1: 114-138); Taller de Tradición Oral y Beaucage [2003].

ca con la piel rugosa o con una deformación de la mano. Tampoco deben comer carne de tlacuache (*takuatsin*), porque así como este marsupial conserva sus crías en una bolsa ventral, las mujeres tendrían dificultad de dar a luz. De la misma forma, un niño varón no deberá comer patas de guajolote porque "temblará frente al juez", ni su cabeza porque "le saldrán muchos moretones en las peleas". Por otra parte, si se cierra el puño del muchachito sobre un jicote (*xikot*) o en un hormiguero, ¡los golpes que dará serán terribles!

La misma dimensión simbólica resalta en los atributos medicinales de algunos animales. Así, la carne del zopilote, que se considera no comestible, tiene fama de curar la tosferina, mientras que la manteca del zorrillo, animal de mala suerte (*nexikolokuilin*), cura los calambres. Pareciera que la carga simbólica negativa que tiene el animal en la vida cotidiana se vuelve una ventaja cuando uno se enfrenta con una enfermedad grave.

Los "animales del monte" y las aves, comestibles o no, no solamente dan su carne a los humanos. También son los dobles (*tonalmej*) de la gente común y de los curanderos buenos. Los nahuas de la sierra comparten esta creencia en el doble animal con las demás culturas mesoamericanas. A cada ser humano que nace le corresponde un mamífero silvestre, un ave o una boa, que nace a la vez y cuyo destino estará estrechamente ligado al suyo durante toda la vida: cualquier daño que sufra el doble animal repercutirá directamente sobre la salud del ser humano asociado, provocando, por regla general, una enfermedad grave. (Sánchez 1978: 138, 145). Los dobles animales están encerrados en el Talocan, situado bajo tierra, de donde provienen la fertilidad y la abundancia (Knab 1976). Si se escapan (o los raptan) de los Catorce Corrales, cualquier accidente que les ocurra afecta al correspondiente humano. El papel del chamán consiste precisamente en localizar y traer a los dobles animales perdidos, para lo cual moviliza su propio *tonal*, capaz de viajar a voluntad en el más allá, e invoca a los espíritus dueños de las diferentes regiones del mundo. (véase Zamora Islas 1988). El daño a los dobles animales suele ser causado por la acción de los brujos. Cuando preguntamos de quién son dobles animales las aves de presa, como el gavilán (*kuixin*), el milano (*lijlit*) o la lechuza (*kuoujxajxaka*), unos interlocutores contestaron, en tono más bien confidencial: "*¡De in naualmej!*" ("¡De los brujos!"). Éstos también pueden mandar según su voluntad sus dobles animales por la noche, para capturar y herir a los de los simples mortales, provocando la enfermedad e incluso la muerte. Son esos nexos místicos entre los humanos y el mundo animal los que operan

una escisión, en la categoría "ave", entre los depredadores, como un conjunto, y sus presas.

Las preguntas abiertas –y la confianza– nos permitieron recoger testimonios completos donde las relaciones sobrenaturales que unen a humanos y animales se sobreponen a las relaciones materiales de cacería, pesca y cría e interfieren constantemente con ellas. Así es como un cazador describe la cacería del conejo (*tochin*):

> No se le puede agarrar con la mano, hace falta una escopeta o un perro. Si el perro es buen cazador, lo atrapa. También se puede agarrar con una trampa (*tajpeual*) de hierro, de las que sirven para los tejones (*pesomej*): dos piezas de hierro que se abren, y cuando el conejo anda sobre ellas, cae preso. También se puede hacer una trampa de madera: se necesitan dos vallas de varas y una estaca plantada en la que se apoyan dos grandes piedras planas y otra piedras. Cuando pasa el animal, hace caer la estaca y las piedras se le caen encima y lo aplastan. Si te portas mal, a lo mejor no te pasa nada, pero también tal vez la bala te toque a ti o el tiro no se dispare. Y dicen que si has disparado y no fuiste a recogerlo, te encontrarás con una serpiente. Es el conejo que se ha trasformado. Lo mismo si pones una trampa a un animal silvestre [y no lo vas a recoger]: te vas a topar con el Otro (*in Oksé*, *i.e.* la serpiente) pero sólo si debes (*titauika*) algo (Miguel Cruz Saldaña).

La necesaria reciprocidad[16] entre humanos, por una parte, y entre ellos y la naturaleza, por otra, queda perfectamente expresada en la frase: "Si tu debes algo": si faltaste a tu deber (por ejemplo, con tu pareja) la naturaleza te faltará: no podrás cazar ni pescar. No todos los malos comportamientos son sancionados de esta forma. Nuestro datos mencionan tres: la infidelidad conyugal, el despilfarro de la carne y también su mal reparto, cuando se da a quien no lo merece. Los dos primeros se designan con palabras bastante cercanas, que provienen de la raíz *-auil*, que quiere decir "juego", "actividad vana". Por extensión, *kauiltia se siuat* quiere decir "burlarse de, abusar de una mujer": incluye tanto la violación como la aventura ilícita.

[16] A diferencia de lo que sugiere Descola (1996: 88-91), nuestros datos indican que la reciprocidad y la predación como "modos de relación con la naturaleza" no son mutuamente excluyentes entre los nahuas. La cacería, para los nahuas, es un acto de predación sin contrapartida, por cierto, pero sólo lo aceptarán los Dueños de los Animales si el cazador y su familia se portan bien. Se incluye en un esquema de reciprocidad más amplio en el que el cazador "respeta"a los animales que caza no malgastando su carne ni llevando mala vida.

Paralelamente, *kauiloua in takualis* significa despilfarrar, malgastar la comida. Ambas expresiones tienen en común la idea de "actuar fuera de las reglas". En el mismo campo semántico, *moeliuistia* quiere decir "volverse malo", es decir "infiel" y *-eleuia,* "antojarse de" o "desear de manera desordenada". La raíz *eliuis* designa "el mal", y también "la casualidad" que se opone a la ley. Preguntado sobre la reproducción de los insectos, un interlocutor nos contestó: "Tienen su madre, ¡no llegan por casualidad!" (*Kipiaj inimomanj, ¡amo eliuis mochiuaj*!).

En resumen, además de constituir un acervo de conocimientos etnozoológicos, nuestra investigación nos permitió indagar hasta la filosofía moral náhuatl. Nos reveló cómo el incumplimiento de las reglas sociales, igual que el despilfarro de los recursos, rompe el equilibrio de la *economía moral*: los animales silvestres ya no se dejan cazar, aparecen serpientes en su lugar, mientras que los animales domésticos "buenos y sensibles", es decir los de origen precolombino (guajolotes y abejas nativas), se mueren o huyen. El castigo a quien da pescado o carne de cacería a gente mala se explica por la dimensión mística de la comensalidad: convidar a alguien a comer o a beber (*teuantia*) es un acto de consecuencia, pues uno se identifica con la persona a la que invita. Un pescador nos confió: "No vayas a regalar las ranas (*kalamej*) que agarraste. Tal vez a la persona a la que se las diste ya no le apetezcan y las tire. Entonces tú no podrás agarrar más. Mejor las vendes: el que las compra, ¡sí las va comer!"

En este punto, los datos etnozoológicos nos regresan a nuestra encuesta sobre plantas, en particular al maíz. Un relato dice que las mazorcas deformes lloran cuando son desdeñadas por el dueño de la milpa y se vengan negándole la próxima cosecha.[17] Cuando la molendera lo malgasta, el maíz responde mandándole una víbora a su cocina. Y sobre todo, el hijo que negó maíz a su madre provocó una granizada destructora sobre toda la región. De igual forma, cuando unos arribeños llegaron, en 1991, para comprar *totomoxtle* (hojas de maíz, utilizadas para envolver tamales), no les pareció a todos oportuno venderlas: "Antes, los abuelos no vendían nada del maíz, todo era para el gasto de la casa. Y tenían cosechas regulares. Quién sabe con qué gente ira a parar ese totomoxtle". Parece que la relación con el mundo animal es similar a una alianza matrimonial: una falta provoca

[17] De allí que los pixcadores lleven consigo un cuchillito, hecho con un hueso de guajolote, para deshojar y llevarse a casa inmediatamente las mazorcas pequeñas o malformadas: este maíz se comerá primero.

una ruptura, acompañada de un desquite que se limita al propio cazador o pescador. Mientras que la relación con el maíz se asemeja a la filiación misma: una falta en los deberes filiales provoca un cataclismo social, privando a toda la comunidad del alimento básico.[18]

Conclusión

En conformidad con la dimensión esencialmente etnográfica y metodológica de esta presentación, no hemos detallado los resultados de esta investigación participativa que empezó hace veinticinco años y abarcó también los campos de la etnomedicina y de la toponimia.[19] A manera de conclusión, nos limitaremos a subrayar una característica de nuestra metodología.

En primer lugar, no correspondió a ningún plan anterior del etnólogo, que llegó a San Miguel, como hemos visto, para entender por qué sus previsiones sobre la dinámica secioeconómica de la Sierra Norte (basadas en las encuestas de los años 70) no se habían cumplido. Allí se encontró con un grupo, de mayoría indígena, que funcionaba ya de forma participativa y no quería volver a las viejas relaciones jerárquicas entre "investigador foráneo" e "informantes indígenas". Nuestra colaboración se extendió mucho más allá del estudio etnohistórico que ya había emprendido el Taller y, en los años siguientes, realizamos, en la mimsa forma, estudios en otros campos: etnobiología, toponimia, archivos locales.

A nivel metodológico, la fórmula participativa supuso un cambio importante. El antropólogo y los investigadores del Taller elaboramos juntos las "buenas preguntas", como lo requiere lo que se llamó entonces la "nueva etnografía". Nos permitió alcanzar una precisión mucho mayor en la encuesta sobre el mundo vegetal. En particular aclaramos los puntos de interacción entre las categorías prácticas y las categorías taxonómicas, y la "atracción" que la praxis ejerce sobre las conceptualizaciones. Cuando abordamos el mundo animal, de entrada incorporamos a la encuesta la dimensión espiritual muy presente en las relaciones de los nahuas con la fauna silvestre. Llegamos a la conclusión de que el principio de orden más general no es la morfología, sino la predación, que sitúa los humanos en una posición intermediaria. A nivel material, éstos son presa para las fieras (ja-

[18] También los shuar del oriente de Ecuador consideran que los seres de la naturaleza "están relacionados con los humanos con relaciones de consanguinidad (en el caso de las plantas domesticadas) y de afinidad (en el caso de los animales del bosque)" (Descola 1996: 90).
[19] Para ello les remitimos a Beaucage y Taller de Tradición Oral 2012.

guar, coyote...) y son depredadores en relación con los animales del monte (venado, conejo...), las aves y los peces. A nivel espiritual, pueden ser víctimas de los animales que hipnotizan (como la serpiente), causan desgracias (como el zorrillo), embrujan (como el búho) o son de mal agüero (como el pilinche o tapacaminos). Por otra parte, sus relaciones con las presas que los dueños del Talocan mandan a los cazadores y pescadores se ven profundamente alteradas por el desorden en las relaciones maritales y en la economía moral. No se debe malgastar los dones de los Talocanca.

Nos parece evidente que la dimensión participativa de nuestras encuestas fue esencial para alcanzar este nivel de profundidad en cuanto a la integración de los saberes de la naturaleza con la cosmovisión indígena. Sólo los investigadores indígenas podían crear el ambiente propicio para obtener datos que normalmente se enconden a los forasteros, teniendo a la vez la preparación etnográfica y la familiaridad lingüística y cultural para orientar las entrevistas hacia esas dimensiones.

Entre los objetivos prioritarios del Taller, plenamente compartidos por el antropólogo, estaba la "devolución de los conocimientos" a las comunidades indígenas en forma sintética y accesible. En 1988, nuestra primera publicación conjunta, destinada al público regional, fue *Maseualxiujpajmej / Plantas medicinales indígenas*, libro bilingüe náhuatl-español, cuyos textos constituían una síntesis de entrevistas sobre la farmacopea tradicional. Varios dibujos de plantas ilustraban el texto para facilitar la consulta. En 1994, el Instituto Nacional de Antropología e Historia publicó un volumen bilingüe titulado: *Oíamos contar a los abuelos / Tikininkakiltiaya in tatajmej uan nanajmej*. Las "vivencias de los ancianos" se habían transformado en etnohistoria.

La difusión local y el uso de estos dos libros bilingües no fueron tan amplios como habíamos previsto, a pesar de que la población indígena de San Miguel y de la región está alfabetizada y pese a una política de precios locales muy accesibles. Un factor importante que puede explicar eso es que, en una sociedad todavía dominada por la oralidad, lo escrito es algo de valor, que se conserva como algo importante, pero que no se utiliza a diario. En las casas, uno encuentra a menudo un tablón, colgado de las vigas por cuerdas o bejucos en el que se juntan (y recogen el polvo) viejos libros escolares, folletos de divulgación agrícola, y –a veces– los cuentos del Taller de Tradición Oral y nuestro libro de etnofarmacología.[20]

[20] Si bien *Maseualxiujpajmej* tuvo problemas de circulación, peor suerte tuvo nuestro segundo libro bilingüe: *In okuilimej tein tikkuaj / Los animales comestibles*. Lo mandamos al

Los canales reales de la difusión de los conocimientos tradicionales fueron las instituciones escolares y sanitarias, alternativas que se acababan de fundar en la década 1980, y unos talleres que se realizaron especialmente a este fin. En lo que se refiere a la escuela, hay que hacer una distinción. Los maestros de la escuela primaria de la región nunca se implicaron en este renacimiento de la cultura náhuatl: incluso algunos, aunque sean de origen indígena, la deprecian profundamente. Por el contrario, PRADE A. C. de la que hablamos ya, que contaba con varios pedagogos, fundó en la década de 1970 un centro preescolar bilingüe (*Inchankonemej*, "la casa de los niños") y una escuela telesecundaria (*Tetsitsilin* "la piedra que suena") y después participó en un programa de reinserción de los desertores escolares. En los tres sectores se privilegió la enseñanza bilingüe, en náhuatl y en castellano. El náhuatl predomina en el nivel preescolar, mientras que el castellano es la lengua más usada en la telesecundaria, donde la lectura y la escritura del náhuatl se enseñan como asignatura especial. Cuando Alfonso Reynoso fue maestro de primaria en Tecpancingo, una aldea de la jurisdicción de San Miguel, produjo textos con base en el náhuat y envió a sus alumnos a hacer encuestas en la comunidad. Luego, utilizó estos materiales y otros elaborados con el Taller para una primera escolarización en náhuat con resultados muy positivos: se comprobó que la primera enseñanza en náhuat facilitaba incluso el aprendizaje ulterior del español (Reynoso Rábago 1988).

Por su parte, Yolanda Argueta Mereles, maestra de preescolar, integró a su enseñanza algunos de nuestros textos sobre la ecología y la toponimia del pueblo. Con ese fin, recorrió los alrededores con sus alumnos, explicándoles la significación de los nombres de lugar, muchos de los cuales se referían a la flora y a la fauna (Argueta Mereles 1999). Durante los primeros años los maestros provenían casi todos del medio urbano; luego fueron incorporándose jóvenes indígenas al personal docente. En la telesecundaria *Tetsitsilin*, uno de ellos, Pedro Cortés Ocotlán, coordinador del Taller y coautor de este capítulo, utiliza las publicaciones existentes como base para la enseñanza de la lengua náhuatl, de su gramática, de su ortografía y de los conocimientos del cuerpo humano y de la naturaleza.[21]

INI en 1991, tuvo dictamen favorable... pero nunca se publicó. El profesor Alfonso Reynoso, miembro del Taller y docente en la Universidad de Guadalajara, lo colgó hace poco en la red en <www.maseualmej.altoseventos.com>.

[21] A este fin, también elaboró un diccionario (Cortés Ocotlán 2009).

En el caso de la difusión de conocimientos tradicionales sobre plantas medicinales en la región de Cuetzalan, aparecieron varios canales alternativos. A fines de la década de 1970, se creó en San Miguel una clínica, *Tapajtiloyan*, también impulsada por PRADE, que funcionaba con la ayuda de voluntarios de la comunidad y de personal médico del exterior. Ya mencionamos arriba cómo las mujeres efectuaron una encuesta complementaria a la nuestra sobre enfermedades y plantas medicinales. Dos de entre ellas, Honoria e Iriana, trabajaban en *Tapajtiloyan*. Decidieron invitar a las madres jóvenes del pueblo a encuentros de información sobre salud infantil, porque habían notado que uno de los efectos colaterales de la escolarización de las muchachas era la pérdida gradual del uso de fármacos locales: al no ir al campo con sus madres e instalarse más rapidamente en su propio hogar, las jóvenes no adquirían los conocimientos acerca de las plantas curativas y de los tratamientos tradicionales, sin tener tampoco pleno acceso a los recursos médicos modernos,

Al principio, las madres no eran muy receptivas a esta forma nueva de transmisión de conocimientos. Como lo contaba Honoria Saldaña, miembro de *Youalxochit*: "Nos decían: '¿Qué pueden conocer ustedes de la salud, siendo tan jóvenes?' Les contestamos explicándoles como habíamos conocido las plantas y sus usos. Citamos plantas que ellas no conocían y para qué servían y se interesaron. Vinieron entre 15 y 20 mujeres que asistieron a los talleres, les enseñamos cómo preprarar los tés de yerbas y los jarabes". Paralelamente, en la clínica *Tapajtiloyan* se incorporaban a los tratamientos varias plantas locales que se cultivaban en un huerto vecino.

La experiencia de los talleres organizados por el Grupo Youalxochit ilustra otro obstáculo a la "devolución a las comunidades" de los resultados de la investigación. En los grupos indígenas, el saber tradicional está en manos de personas mayores, como los curanderos. Esos los transmiten directamente a los que escogen para remplazarlos, siguiendo a menudo líneas de parentesco y de género, mientras que los indígenas que se adiestran para hacer encuestas como las nuestras son casi simpre jóvenes. Los talleres de Youalxochitl lograron evitar el escollo del texto escrito, pero la juventud de las promotoras mantenía el segundo obstáculo, hasta que encontraran la manera de vencerlo.

Pensamos que la investigación participativa que busca recuperar en forma de textos impresos los conocimientos tradicionales contribuye a contrarrestar la violencia simbólica que ejerció sobre los pueblos indígenas la mayoría mestiza que antaño despreciaba sus "supersticiones y brujerías",

al igual que sus "dialectos sin gramática".[22] Esto era lo que legitimaba a la élite regional para constituirse, desde hace más de un siglo, en el intermediario obligado, a todos los niveles, entre el mundo exterior y los indígenas (llamados con condescendencia "nuestra gente"). Esta posición les permitía "explicar" los indígenas a los extranjeros y "aplicar" a los indígenas los programas y decretos gubernamentales.

¿Y los antropólogos, en todo esto? En el siglo XIX se atribuyeron el papel de estudiar a los pueblos "primitivos" para conocer mejor los orígenes de la humanidad. Durante el siglo XX, con el relativismo cultural que acompañó la investigación de campo y la derrota del nazismo, se confió a la antropología la tarea de rescatar las culturas indígenas como parte del patrimonio de la humanidad y testimonio de las "muchas maneras de ser del humano". Este rescate cultural, sin embargo, no incluía de forma activa a los propios pueblos. Se suponía que desaparecerían pronto mediante la asimilación. Sus culturas quedarían en los marcos previstos por la sociedad occidental para colocar al Otro: el museo, la monografía antropológica, el primer capítulo de los libros de Historia Nacional. A la par, varios antropólogos trabajaban activamente en la aculturación planificada de los indígenas.

En años recientes, la expresión "pueblos originarios" está reemplazando cada vez más la de "indígenas". Este cambio de nombre es mucho más que una etiqueta nueva para los que fueron sucesivamente llamados "indios", "naturales", "pieles rojas" o "salvajes" en los diversos puntos del continente americano. Implica una relación privilegiada, primordial en el territorio sobre el cual tienen derechos inherentes, lo que siempre negaron las legislaciones coloniales y neocoloniales. Supone también un cambio en la correlación de fuerzas entre los que poseen el capital y controlan el Estado y los grandes medios de comunicación, por una parte, y los que sólo quedaron dueños de terruños exiguos, de su fuerza de trabajo y de su identidad propia. Ésta, cuando se transforma en organización, conduce a la exigencia de reformular las relaciones con el Estado y con la sociedad. En este contexto, cuando los indígenas dan a conocer sus conocimientos sobre su territo-

[22] "Nadie ya puede decir que hablamos dialecto, ¿verdad? El mexicano [náhuatl] tiene su diccionario y su gramática", comentaba con orgullo un campesino de San Miguel frente a varios libros en náhuatl, que incluían el diccionario de Sybille Toumi (1984) y la gramática de Duna Troianni (1979).

rio, con su flora, su fauna, su topografía, revelan su apropiación real de este territorio, que apoya sus reclamaciones de apropiación jurídica y política.[23]

Para producir estos conocimientos se requiere una nueva base de colaboración entre el investigador y las organizaciones nativas. A nivel ético, las exigencias para el antropólogo son mucho más complejas que antaño, cuando sólo tenía que preservar el anonimato de los informantes. Ahora no puede evitar tomar posición en relación con los objetivos de las organizaciones con las que se va participar o colaborar. En este caso es evidente que el investigador canadiense estuvo y está de acuerdo tanto con la labor de rescate cultural del Taller como con el mejoramiento de la condición económica y política del campesinado indígena que busca la Tosepan Titataniske. Reciprocamente, las organizaciones aceptaron la naturaleza y las exigencias metodológicas del trabajo científico.

Entonces la pregunta básica que se plantea es: ¿en qué condiciones el proceso de producción en formas modernas (libros, CD, películas) del saber tradicional puede contribuir a un auténtico empoderamiento de los pueblos originarios? Solamente en la medida en que se efectúe una verdadera transferencia de elementos metodológicos relevantes entre el investigador, por una parte, y los actores locales, por otra. Esa no puede ser relegada al papel de intérprete o de "informante" que eran los suyos en la antropología tradicional, sino plenamente integrados en la producción del saber.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo
1967 *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, Mexico.

Argueta Mereles, Yolanda
1999 *Los topónimos como estrategia de apoyo en el proceso de apropiación de la lengua materna náhuatl en el nivel preescolar*, tesis, Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 211, Cuetzalan.

[23] Así lo concibe la Unión de Cooperativas Tosepan que, además de sus funciones en los sectores de comercialización de productos agrícolas, de ahorro y crédito, de salud y de vivienda, constituye el eje principal de un comité que se formó hace dos años para defender el territorio indígena de Cuetzalan frente a un plan de turismo masivo (Unión de Cooperativas Tosepan Titaniske 2011).

Arizpe Schlosser, Lourdes
1973 *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Bartra, Roger
1974 *Estructura agraria y clases sociales en México,* Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Beaucage, Pierre
1974 "Antropología económica de las comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla", *Revista Mexicana de Antropología*, 36 (1): 111-146.
1992 "Ciencia y ética", *Ojarasca*, 6: 85-87.
1994 "The opossum and the coyote: ethnic identity and ethnohistory in the Sierra Norte de Puebla (Mexico)", A. Chanady, (coord.), *Latin American Identity and Constructions of Difference*, University of Minnesota Press, Minneapolis: 149-186.

Beaucage, Pierre, Mariette Gobeil, MaríaElisa Montejo y Françoise Vityé
1982 "Desarrollo rural e ideologías campesinas", *Textual,* 3 (10): 60-87.

Beaucage, Pierre y María Elisa Montejo
1984 "Rapports fonciers et rente foncière : une étude de cas dans la Sierra Norte de Puebla", P. Beaucage, A. Corten, M. E. Montejo y M.-B. Tahon (eds.), *Le Café au Mexique et en République Dominicaine*, Université de Montréal, Cahiers du Groupe de recherches sur l'Amérique Latine. Montreal: 4-30.

Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral
2012 *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, Plaza y Valdés, México, [versión en español de *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Une aventure en anthropologie*], Lux Montreal.

Berlin, Brent
1992 *Ethnobiological classification. Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*, Princeton University Press, Princeton.

Berlin, Brent, Dennis E. Breedlove y Peter H. Raven
1974 *Principles of Tzeltal plant classification*, Academic Press, Nueva York.

Cortés Ocotlán, Pedro
2009 *Diccionario español-nahuatl, nahuatl-español*, colab. Eliseo Zamora Islas, Telesecundaria Tetsitsilin, San Miguel Tzinacapan.

Descola, Philippe
1996 "Constructing natures. Symbolic ecology and social practice", P. Descola y G. Pálsson (coords.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Routledge, Londres: 82-102.

Durand, Pierre
1986 *Nanacatlán. Sociedad campesina y lucha de clases en México*, Fondo de Cultura Económica, México, [versión en español de *Nanacatlan. Société paysanne et lutte de classes au Mexique*, Presses de l'Université de Montréal, Montreal, 1975].

Melucci, Alberto
1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México, México.

Ortigoza Téllez, Francisco
1980 "Juan Oso, cuento relatado por Francisco Ortigoza Téllez", *La Semana de Bellas Artes*, 153: 4-11.

Paré, Luisa
1975a "Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla", R. Bartra *et al.*, (coords.), *Caciquismo y poder político en el México rural*, Siglo xxi, Mexico: 31-61.
1977 "Inter-ethnic and class relations (Sierra Norte region, State of Puebla)", *Race and class in post-colonial society*, unesco, París: 377-420.

Peterson, Roger T. y Edward L. Chalif
1973 *A field guide to Mexican birds*, Houghton Mifflin, Boston [versión en español: *Aves de México. Guía de campo*, Diana, México 1989].

Reynoso Rábago, Alfonso
1988 *Educación, revaloración y etno-desarrollo. Interpretación de una experiencia en tres comunidades indias de México*, tesis, Université de Montréal, Montreal.

Reynoso Rábago, Alfonso y Taller de Tradición Oral del cepec
2006 *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*, 2 vols., Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

Sánchez, María Eugenia
1978 *Temps, espace et changement social. Perspectives à partir de la communauté indigène de San Miguel Tzinacapan (Mexique)*, tesis, Centre de Recherches Coopératives-École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

Sánchez, María Eugenia y Eduardo Almeida
2005 *Las veredas de la incertidumbre. Relaciones interculturales y supervivencia digna*, Universidad Iberoamericana, Puebla.

Scott, James
1985 *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistence*, Yale University Press, New Haven.

Taller de Tradicion Oral del cepec
1983-1991 *Maseual Sanilmej - Cuentos indígenas de la Sierra Norte de Puebla*, 12 vols. Centro de Estudios y Promoción Educativa para el Campo, San Miguel Tzinacapan.
1994 *Tejuan tikintenkakiliayaj ya in toueytatajuan - Les oíamos contar a nuestros abuelos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Taller de Tradicion Oral del cepec y Pierre Beaucage
2003 "Una mirada indígena sobre naturaleza y cultura. La mujer, el oso y la serpiente en dos mitos nahuas," *Cuadernos del Sur*, 9 (10): 59-74.

Toumi, Sybille
1984 *Vocabulario mexicano de Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla,* Association d'Ethnolinguistique Amérindienne (Chantiers Amerindia), París.

Troianni, Duna
1979 *Estudio del mexicano de Tzinacapan*, tesis, Université de Paris III, París.

Unión de Cooperativas Tosepan Titaniske
2011 *Comité de ordenamiento territorial integral de Cuetzalan, Kuojtakiloyan. El monte donde producimos*, Unión de Cooperativas Tosepan Titaniske, Cuetzalan.

Zamora Islas, Eliseo
1988 "L'âme captive et les Quatre Lieux du Monde", *Culture,* 8 (2): 81-87.

Reflexividad, interpretación y colaboración en etnografía: un ejemplo desde la antropología de la educación

Gunther Dietz y Aurora Álvarez Veinguer*

A pesar de su éxito e importancia en la investigación educativa, el enfoque interpretativo y etnográfico todavía refleja un evidente sesgo hermenéutico occidental, que con frecuencia sobreenfatiza el papel del hermeneuta, del intérprete, e infravalora la capacidad autoreflexiva del "objeto" de la interpretación, negando el potencial de su implicación activa en el acto de interpretar. En estas páginas nos proponemos subrayar la necesaria complementariedad de la tradición hermenéutica en la investigación etnográfica y el enfoque colaborativo, dialógico y participativo.

Tras una breve introducción al papel desempeñado por el concepto de "diversidad", entendido como tema de investigación, presentaremos las razones metodológicas que nos han conducido a combinar e integrar la etnografía interpretativa con la investigación colaborativa. A continuación presentaremos nuestra propia metodología híbrida a partir de un ejemplo etnográfico de un proyecto en curso en Veracruz, México,[24] para después, analizar el papel que desempeña la interpretación en la etnografía reflexiva y dialógica.

* La contribución de Aurora Álvarez Veinguer se inscribe dentro del proyecto "Etnografiando Prácticas de Resistencia. Escenarios, Eventos y Narrativas en la Construcción de Ciudadanía", del Plan Nacional de I+D+I del Ministerio de Ciencia e Innovación (Ref.: FEM2009-10982).

[24] El proyecto "Diálogo de saberes, haceres y poderes entre actores educativos y comunitarios: una etnografía reflexiva de la educación superior intercultural en Veracruz" (InterSaberes) es patrocinado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt, convocatoria Ciencia Básica 2009), México, D. F.

Diversidad e interculturalidad en la antropología de la educación

Como conceptos centrales en la antropología de la educación contemporánea (Levinson y Pollack 2011; Anderson-Levitt 2012), el reconocimiento de la diversidad cultural, el desarrollo de programas educativos culturalmente pertinentes y la interculturalidad, entendida como una nueva forma de entablar relaciones entre grupos cultural, lingüística y étnicamente diversos, conforman los principios antropológicos de partida que dieron origen a un nuevo tipo de universidad, la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI).

El equipo, sobre todo de antropólogos y pedagogos que diseñó este programa persigue el propósito general de:

> favorecer la convivencia democrática de la sociedad veracruzana, así como los procesos de generación del conocimiento de los pueblos de las Regiones Interculturales, mediante la formación de profesionales e intelectuales comprometidos con el desarrollo económico y cultural en los ámbitos comunitario, regional y nacional, cuyas actividades contribuyan a promover un proceso de revaloración y revitalización de las culturas y las lenguas originarias. Éstos se alcanzarán privilegiando la diversidad cultural y la participación de las comunidades bajo los principios de: sustentabilidad de las regiones de interés, arraigo a las comunidades evitando la migración y protección al medio ambiente (UVI 2008: s.p.).

Estos objetivos y sus respectivos planteamientos subyacentes han ido evolucionando desde que se creara el programa en 2005. Originalmente, la UVI fue impulsada sobre todo desde el ámbito antropológico-académico, cuando profesores e investigadores formados en las corrientes predominantemente europeas de los "estudios interculturales" (Gundara 2001; Aguado Odina 2003) generaron nuevos espacios de investigación y docencia dentro de la Universidad Veracruzana (Ávila Pardo y Mateos Cortés 2008). Fuertemente influenciado por las antropologías de la etnicidad y de la educación contemporáneas, el equipo promotor del proyecto optó por un enfoque no focalizado en las minorías, convencionalmente perseguido desde la interculturalidad (Dietz y Mateos Cortés 2011). Se hace especial hincapié en la generación de nuevas "competencias interculturales", para los estudiantes, entendidas como futuras competencias para mediar y traducir

entre diferentes tradiciones lingüísticas y culturales –como intérpretes en el sistema judicial mexicano, como mediadores entre curanderas tradicionales y el sistema público de salud, como traductores entre campesinos cultivadores de maíz e ingenieros agrónomos etc.– todo ello con el propósito de preparar a los estudiantes para futuras interacciones en una sociedad cada vez más compleja y diversa.

Sin embargo, rápidamente este equipo de promotores occidentalizados entablaría relaciones estrechas y fructíferas de intercambio con profesionales etnolingüistas y activistas indígenas, para quienes la interculturalidad ha de entenderse más bien como una estrategia de empoderamiento étnico en contextos de diferencia cultural o étnica y frente a la discriminación racista, como los que persisten en las regiones interculturales de México y de Veracruz. Por último, el intercambio de estos dos tipos de actores –académico-urbanos e indígena-activistas– se profundiza a partir de la colaboración estrecha con ONG y movimientos sociales y/o ecologistas también presentes en las regiones indígenas (Mateos Cortés 2009). Sus protagonistas ponen especial atención en la necesidad de entablar relaciones más sustentables con el medio ambiente y de recuperar saberes locales, campesinos y/o indígenas en torno al manejo de los recursos naturales, pero también culturales para enfrentar las asimetrías de poder entre el capitalismo depredador y los ecosistemas indígenas. Bajo el impacto político del zapatismo y de la aún inconclusa renegociación de las relaciones que articulan el Estado-nación neoliberal y los pueblos originarios del país (Dietz 2005), estos tres tipos de actores –los académicos involucrados en los programas de enseñanza, los activistas indígenas participantes de los órganos consultivos de las ONG donde los estudiantes realizan sus proyectos– comienzan a enriquecer mutuamente sus discursos y propuestas educativas interculturales, tal como se acaban plasmando en los programas de la UVI.

Por tanto, se hace un mayor énfasis en los procesos de negociación, intermediación y transferencia de saberes y conocimientos heterogéneos entre los diversos grupos –académicos, profesionales, agentes de desarrollo, "expertos locales"– que participan en la UVI. Como resultado, emergen tres dimensiones en la forma de concebir la interculturalidad a partir del encuentro de estas diferentes perspectivas:

- una dimensión "intercultural", centrada en las complejas expresiones y concatenaciones de praxis culturales y pedagógicas que responden

a lógicas culturales diferentes, tales como la cultura comunitaria de raíces mesoamericanas compartidas, amenazada y abatida por diversas olas de colonización, de globalización, pero aún vigente en las regiones sede de la UVI; la cultura organizacional de los movimientos sociales que reivindican la diversidad cultural y/o biológica de dichas regiones y la cultura académica occidental –inserta actualmente en una transición desde un paradigma rígido, monológico, "industrial" y "fordista" de la educación superior hacia otro más flexible, dialógico, "postindustrial" o "postfordista", tal como se materializa en el "Modelo Educativo Integral y Flexible" de la Universidad Veracruzana (UV; *cfr*. abajo);

- una dimensión "interactoral", que valora y aprovecha las pautas y canales de negociación y mutua transferencia de saberes entre los académicos de la UV partícipes en las diferentes orientaciones del programa intercultural, que aportan conocimientos antropológicos, pedagógicos, sociológicos, lingüísticos, históricos, agrobiológicos, etc., generados en los cánones epistémicos occidentales; los activistas de las organizaciones indígenas y las ONG presentes en las regiones, que contribuyen conocimientos profesionales, contextuales y estratégicos; así como los expertos o "sabios" locales, "sabedores" consuetudinarios y "líderes naturales" que proporcionan memorias colectivas, saberes localizados y contextualizados acerca de la diversidad cultural y biológica de su entorno inmediato;
- y una dimensión "interlingüe", que –reflejando la gran diversidad etnolingüística que caracteriza las regiones indígenas de Veracruz– supera el antiguo enfoque nominalmente bilingüe del indigenismo clásico y aprovecha las competencias no sustanciales, sino relacionales que hacen posible la traducción entre horizontes lingüísticos y culturales tan diversos; este enfoque interlingüe no pretende "multilingüizar" por completo el conjunto de los programas educativos de la UVI, sino que se centra en el desarrollo de dichas competencias comunicativas y "traductológicas" del alumnado y profesorado presente en cada una de las regiones.

Relacionando estas dimensiones de interculturalidad y sus diferentes fuentes académico-antropológicas, así como de activistas etno-regionales, la UVI pretende conseguir tanto el objetivo de "empoderamiento" de los futuros profesionales activistas, por una parte, como las competencias

transversales necesarias para las actuaciones de los profesionales y sus organizaciones, por otra.

Implicaciones de la reflexividad

Desde la década de los setenta, la antropología interpretativa ha tenido por objetivo tratar de describir e interpretar aquello que se consideraba tenía sentido para lo que se denominaba "nativos" de un contexto, y portadores de una "cultura". Enunciado de una forma esquemática, los interpretativistas entendían que se producía una conversación por medio del "diálogo" entre los nativos, el antropólogo y los lectores, surgiendo así diálogo un entendimiento "transcultural". Pero ¿quién es realmente el protagonista de dicho diálogo? ¿Desde dónde se orquesta, dispone y organiza? ¿Qué papel han jugado los investigadores y los tradicionalmente denominados "informantes" en dicho proceso de investigación?

En la década de los ochenta se produce un giro reflexivo en todas las ciencias sociales, que se puede sintetizar en dos "compases" que marcaron una clara transformación en los "ritmos" antropológicos: a) la incorporación de los procesos de subjetivación de las personas que investigan (reflexividad autorreferencial) y b) un proceso de subjetivación de los sujetos que participan en la investigación. En este último contexto se inscribe la doble reflexividad y la etnografía colaborativa a la que queremos dedicar especial atención en estas páginas.

Generalmente, cuando se habla de reflexividad, ésta se suele asociar con el carácter autorreferencial del investigador, es decir, la reflexividad se asocia con el proceso por medio del cual la persona que investiga se piensa a sí misma dentro del proceso de investigación. Se analizan e incorporan sus reflexiones al trabajo etnográfico. Pero frecuentemente se corre el peligro de entrar en un círculo vicioso (Callejo 1999) porque en el carácter autorreferencial de la reflexividad, el foco de atención y la mirada sigue puesto en el "observador-investigador" y los participantes permanecen silenciados y en cierto modo invisibilizados (Álvarez Veinguer 2011).

En el segundo "compás", la reflexividad se comienza a concebir como un proceso que debe traspasar de forma transversal toda la investigación, desde las relaciones con las personas investigadas, las propias presencias/ausencias del investigador, las técnicas y herramientas por utilizar, así como el contexto de la investigación. En este contexto se inscriben la etnografía doblemente reflexiva y la etnografía colaborativa.

Vayamos por partes y tratemos de explicar en primer lugar qué entendemos por etnografía. Partimos de la premisa de que la investigación etnográfica, ante todo, trata de decirnos cosas de las situaciones (Velasco y Díaz de Rada 2006: 222); las cuales necesariamente tienen que ser localizadas y encarnadas. ¿Qué significa esto? Las personas implicadas en el proceso de investigación tienen una vida, experiencias, una forma y un cierto "anclaje" en el lugar que habitan, condicionado por el género, clase, grupo étnico, entre otros muchos elementos que nos hacen entender y vivir los lugares de forma determinada. Debemos ser capaces de visibilizar y reconocer esos "anclajes" desde donde las personas hablan, miran, interpretan y construyen sentido.

Dicho ejercicio, tan ajeno tradicionalmente al hacer científico –por considerarse subjetivo y poco neutro–, es un punto de partida necesario para situar y localizar a los sujetos; incorporando sus alegrías, sus temores, sus certezas y sus preocupaciones.[25] La etnografía construye una narración-interpretación a partir tanto de las narraciones de las situaciones vividas por las personas que investigan como por las situaciones vividas por los "sujetos investigados", por las vivencias comunes y compartidas que surgen necesariamente cuando ambos universos se entremezclen y combinan. La etnografía es "una descripción e interpretación de prácticas situadas" (Díaz de Rada 2010: 44). En pocas palabras, entendemos que la etnografía debería ser pensada como una cointerpretación, que nos permite construir sentido sobre lo que acontece en diversas situaciones y contextos relacionales –que no deben entenderse de forma limitada en términos espaciales– en las que múltiples actores están en mayor o menor medida inscritas y encarnadas.

Desde este punto de partida, todo proceso de investigación etnográfica siempre, en mayor o menor medida, lleva implícito en sí mismo el despliegue de la colaboración. Lassiter insiste en que la etnografía por definición es colaborativa (Lassiter 2005: 16). Es cierto que siempre la práctica etnográfica incluye hasta cierto punto un nivel de colaboración; más aún cuando, como subraya Reddy, interminablemente estamos atrapados en la colaboración (Reddy 2008: 76). Sin embargo, las personas que en la última década están realizando una mayor defensa de la etnografía colaborativa apuestan por un mayor intento de sistematización de la colaboración a to-

[25] Superar la herencia epistemológica cartesiana implica en gran medida no dejar de preguntarnos en todos los momentos de la investigación quién habla, desde qué cuerpo y desde qué espacio epistémico se habla (Mignolo 2003).

dos los niveles en la investigación etnográfica, para no sólo asumir la presencia y la naturaleza colaborativa desde un punto de vista genérico. Por ejemplo Lassiter (2005), Rappaport (2008) y Campbell y Lassiter (2010) apuestan por sistematizar la colaboración en todo el proceso de trabajo de campo y escritura. La coinvestigación, la coteorización y la coautoría son dimensiones centrales que reivindican estos autores.

Pero en cualquier caso, desde estas páginas no pretendemos presentar a la etnografía colaborativa como una metanarrativa del buen hacer etnográfico, sino proponemos pensarla como un experimento y como una tentativa, incluso, como diría Villasante (2006), de "desborde reversivo/creativo". No hay, y no podría haber, un modelo único y apto para ser reproducido y copiado desde distintos contextos de investigación. Cada proceso tendrá que readaptar y buscar sus estrategias según el momento y lugar, entendiendo que la dimensión central de la etnografía colaborativa radica en su carácter colectivo y relacional.

¿Cómo se puede pensar colectivamente? O, formulado en otros términos, ¿cómo construimos sentido colectivamente? ¿Cómo podemos rescatar la potencia del encuentro en la etnografía colaborativa? ¿Cómo podemos producir voces colectivas si no repensamos las dinámicas y relaciones de poder encarnadas en la investigación tradicional?

En la etnografía colaborativa, el encuentro es entendido como ese escenario en el cual los papeles tradicionales (investigador-investigado) pueden desdibujarse y su clara demarcación pasa a un plano más insignificante al activarse procesos de cointerpretación, donde todas las partes contribuyen activamente a interpretar y construir sentido de lo que sucede en el grupo. Qué duda cabe de que no estamos negando las relaciones de poder que surgen y vertebran toda relación e interacción. Queremos advertir y subrayar que sería realmente un ejercicio inconsciente adjudicar a la etnografía colaborativa un carácter igualitario, no estriado y ausente de relaciones de poder, donde todas las partes son iguales.

Aunque el análisis de las relaciones de poder escapa a los objetivos de estas páginas, no deberíamos dejar de señalar que no negamos la existencia de las relaciones de poder, de las dinámicas de conflicto y tensiones que surgen y se generan como en cualquier otro espacio de relaciones. Lo relevante es ser capaces de nombrarlo para no invisibilizarlo –como tradicionalmente se ha hecho– y ponerlo en el centro de nuestras miradas. Para (re)interpretar su significado, hace falta dotarlo de la centralidad necesaria para aprender a gestionarlo, sin caer necesariamente en un ejercicio

demagógico de aparentes y proclamados igualitarismos que se activan por medio de cierta lógica perversa de consenso.

Un programa intercultural de educación superior

Inspirados en estos principios de la investigación colaborativa-interpretativa, estamos realizando una etnografía dialógica, como estudio de caso, dentro de una recién creada institución nominalmente intercultural, la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI). Nuestro proyecto tiene el objetivo de analizar cómo los participantes autóctonos, gente indígena y mestiza, y docentes procedentes de la antropología, así como de otros contextos disciplinarios dentro de las ciencias sociales, dan forma al todavía reciente movimiento hacia el reconocimiento social, político e incluso jurídico de la diversidad dentro de las universidades públicas. A través de sus programas académicos destinados a estudiantes sobre todo indígenas y no indígenas que viven en zonas marginales y en comunidades rurales, la UVI está tratando de diversificar el conocimiento universal y académico. El objetivo consiste en relacionarlo con conocimientos locales, con "etnociencias" subalternas y con saberes alternativos –sobre sistemas de producción, medio ambiente, cuidado de la salud, etc.– que en su confluencia se mezclan, construyendo nuevos cánones diversificados, "enredados" y "glocalizados" de conocimiento (Mignolo 2003; Escobar 2004).

Como se ilustrará, este incipiente "diálogo de saberes" (Mato 2000; Santos 2006), que involucra las arriba definidas dimensiones "interculturales", "interlingües" e "interactorales", a su vez, obliga a la antropología académica a replantearse tanto sus conceptos teóricos básicos como sus prácticas metodológicas, que siguen siendo demasiado monológicas y monolingües. A continuación describiremos de forma sintetizada a los actores con quienes estamos colaborando, antes de presentar la "etnografía doblemente reflexiva" que estamos desarrollando y utilizando en el proyecto.

Con el propósito de generar un sistema educativo que se adapte mejor a las realidades culturales y las necesidades de la población indígena y marginalizada en zonas rurales, los esfuerzos por descentralizar las instituciones de enseñanza superior han ido acompañados por programas de diversificación curricular tanto a nivel de contenido como a nivel metodológico. Con este objetivo, en 2005 la Universidad Veracruzana (UV), una institución autónoma de educación superior, decide abrir su propio "programa intercultural". Este programa se centra especialmente en la defensa

de la educación superior en y para las regiones indígenas del estado. Como uno de los estados más diversos, desde el punto de vista lingüístico y cultural, del país, Veracruz está compuesto por diversos grupos étnicos y lingüísticos (*cfr*. abajo) que son en su mayoría de origen indígena y habitan en la actualidad las regiones económicamente más marginadas e infraestructuralmente aisladas del país (UVI 2005).

Con el fin de atender a este sector de la población, y en contraste con otras universidades interculturales promovidas por el gobierno federal (Schmelkes 2009), el programa UVI no fue generado como una universidad de nueva creación, sino que surgió desde una universidad pública ya establecida. El interés académico por el desarrollo de programas educativos culturalmente pertinentes se combinó con las demandas de las organizaciones indígenas y los movimientos sociales para adaptar y extender las opciones de educación superior en las regiones y comunidades indígenas de forma más amplia y generalizada. En las regiones indígenas más importantes de Veracruz, los líderes locales, las asociaciones del magisterio bilingüe y las ONG, habían estado reclamando la necesidad de una educación superior regionalizada que permitiera a la juventud local continuar su ciclo educativo y que no les obligara a abandonar la región después de la obtención de sus grados para insertarse en los mercados de trabajo urbanos.

El acuerdo fue establecido en noviembre de 2004 entre la UV y la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) de la Secretaría de Educación Pública (SEP) para iniciar dicha atención regional en el programa intercultural desde dentro de la universidad. Desde entonces, los recursos para esta iniciativa han procedido fundamentalmente de los presupuestos generales del gobierno del estado de Veracruz, del gobierno federal a través de la CGEIB y del presupuesto propio de la UV. En agosto de 2005 este programa intercultural comenzó ofreciendo dos títulos de licenciatura en cuatro sedes regionales: uno en Desarrollo Regional Sostenible y otro en Gestión y Animación Intercultural. Las dos primeras generaciones de estudiantes de la UVI accedieron a la universidad a través de uno de estos dos programas. Sin embargo, las demandas locales y regionales superaron la temática específica de éstos, ya que no incluían atención especial a los ámbitos jurídico, de salud, lingüístico y/o de la traducción e interpretación.

Consecuentemente, tanto las demandas de las comunidades por una mayor variedad de cursos académicos como la imposibilidad de generar un abanico más amplio de carreras en las regiones indígenas, llevaron al

personal de la UVI, compuesto principalmente por antropólogos, educadores, agrónomos y lingüistas, a rediseñar los estudios que se ofrecían. Se optó por un solo título con una estructura multimodal y diversas orientaciones (*cfr*. abajo). Por lo tanto, desde agosto de 2007 los estudiantes que ya habían comenzado sus estudios se integraron a la nueva licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo, que era capaz de ofrecer una gama más amplia de opciones educativas, sin reducir el número de los lugares de las sedes regionales donde era impartida.

La UVI y los actores regionales

Aunque la universidad ya contaba con un sistema descentralizado de cinco *campi* distribuidos a lo largo de todo el estado, estas sedes académicas se seguían concentrando en los núcleos urbanos y seguían ofreciendo carreras "clásicas" del modelo universitario occidental. Desde el principio, el programa nuevo decidió establecer sus sedes en las zonas más desfavorecidas del estado. Las "regiones de refugio" (Aguirre Beltrán 1991) con presencia indígena siguen siendo –por el persistente legado colonial y poscolonial de las relaciones interétnicas contemporáneas– las más aisladas y marginadas (Lomnitz Adler 1995).

Tras realizar un extenso e intenso diagnóstico regional, que aplicó de forma combinada criterios etnolingüísticos y socioeconómicos, índices de marginación, de desarrollo social y de desarrollo humano (UVI 2005), se eligieron cuatro comunidades indígenas para albergar las sedes del nuevo programa. Las nuevas sedes de la UVI se establecieron: la región de la Huasteca, con sede en Ixhuatlán de Madero; la región Totonacapan, con sede en Espinal; la región Grandes Montañas, con sede en Tequila; y la región Selvas, con sede en Huazuntlán. Cada una de las cuatro cuenta con un coordinador de sede, una persona de apoyo académico y cinco profesores responsables de cada una de las cinco orientaciones, además de profesorado a tiempo parcial.

Desde la sede central de Xalapa se administran los programas de estudios y se ofrecen cursos de formación continua tanto para el personal de la UVI como para el resto de la universidad (*cfr*. abajo). Al comienzo de sus actividades, la UVI mantenía –a través de Consejos Consultivos Regionales– una relación muy próxima con los presidentes municipales, las autoridades civiles, agrarias y/o religiosas así como representantes de ONG y de asociaciones civiles activas en las respectivas regiones, con el fin de garantizar y controlar la relevancia local de las actividades académicas, estos

actores consultan a la UVI sobre las actividades docentes y proyectos de investigación realizados por estudiantes, personal académico y las comunidades locales en las regiones.

Sin embargo, en el curso de nuestro proyecto hemos notado que el proceso de consulta se redujo con el transcurso del tiempo. Después de una intensa colaboración desde el principio, los criterios académicos y los no comunitarios prevalecieron en la toma de decisiones de la UVI. Tal como constata críticamente un miembro de uno de los Consejos Consultivos Regionales, "sólo nos consultaron en los dos primeros años, pero una vez que les cedimos los terrenos para construir la universidad, ¡nunca nos volvieron a invitar!"

La toma de decisiones académicas sigue estando estrictamente centralizada en Xalapa, lo que implica que una "devolución" real no ha tenido lugar hasta ahora, debido sobre todo a la insistencia de la universidad por controlar el plan de estudios, el proceso de contratación de personal y los procedimientos burocrático-administrativos de gestión universitaria. De aquí arranca nuestro interés por contribuir a transformar colaborativamente estas estructuras monológicas (*cfr*. abajo).

Un currículum intercultural

Como se mencionaba anteriormente, la licenciatura denominada Gestión Intercultural para el Desarrollo se imparte en las cuatro regiones-sede. Se trata de un programa oficial, formalmente reconocido como licenciatura, que se subdivide en ocho semestres y que responde a criterios de inter-o transdisciplinariedad, de multimodalidad, de flexibilidad curricular y de promoción de la autonomía estudiantil, criterios que ha adoptado la UV en su conjunto de programas como su Modelo Educativo Integral y Flexible.

El programa promueve la autonomía del alumnado; los estudiantes no eligen asignaturas clásicas, sino "experiencias educativas", unidades de aprendizaje más flexibles, que son concebidas como parte de una red o bien de contenidos metodológicos o bien de contenidos temáticos que se agrupan en áreas de formación (básica-propedéutica, disciplinaria, terminal y de elección libre), así como por modalidad (presencial, semipresencial y virtual). Las clases presenciales, realizadas con el personal docente local, constituyen la gran mayoría de la enseñanza al inicio de los estudios, pero estas clases "tradicionales" paulatinamente tienden a complementarse con cursos más específicos, que son impartidos o bien por el personal "itine-

rante" de otras regiones de la UVI o bien a través de la enseñanza virtual. Del mismo modo, las tutorías presenciales realizadas por el personal local están acompañadas por tutores de enseñanza a distancia, que "circulan" entre las cuatro regiones para realizar la supervisión de los trabajos y las tesis.

Combinando temáticamente estas "experiencias educativas" y según las principales áreas de desarrollo profesional de las regiones, surgen itinerarios formativos específicos, denominados "orientaciones". No se trata de especializaciones curriculares de tipo disciplinario, sino más bien de campos interdisciplinarios de generación y aplicación de saberes y conocimientos destinados a profesionalizar al futuro gestor intercultural como un agente del conocimiento y un traductor intercultural. A partir de un programa de estudios común, cada estudiante elige su propio itinerario, que le conduce a un campo particular del conocimiento, al cual se aplican estas habilidades de mediación y traducción.

Desde el año 2007, después de llevar a cabo diversos diagnósticos regionales junto con el personal docente y los estudiantes, se identificaron los siguientes temas como áreas básicas del currículum que se ofrece en las cuatro sedes regionales de la UVI como orientaciones:

- Comunicación: según los planes de estudio, esta orientación:

  > forma a profesionales en el ámbito de la promoción cultural, sustentándose en un empleo diversificado de los medios de comunicación y una lectura crítica de su papel en la construcción de identidades en el marco de la globalización. […] La formación centra su trabajo y ética en metodologías participativas que garanticen una dinamización contextuada del patrimonio tangible e intangible (UVI 2007: s.p.).

- Derechos: en esta orientación se "pretende formar recursos humanos para incidir en la resolución del rezago en la administración y procuración de justicia, en el acceso efectivo de los sectores vulnerables al estado de derecho, así como promover los derechos humanos para garantizar la seguridad jurídica" (UVI 2007: s.p.).
- Lenguas: esta orientación "propicia el ambiente académico para la animación, gestión y mediación de procesos comunicativos interlingüísticos enmarcados en un enfoque intercultural" (UVI 2007: s.p.).
- Salud: esta orientación "busca mejorar la situación de salud de las regiones indígenas de Veracruz, a través de la formación de profesiona-

les que funjan como gestores de diálogo entre la medicina tradicional y la oficial en México y las comunidades" (UVI 2007: s.p.).

- Sustentabilidad: esta orientación:

> establece espacios de construcción intercultural de saberes para la formación de profesionistas capaces de contribuir al mejoramiento de la calidad de vida en las regiones y a la construcción de vías de desarrollo sustentables, gracias a la generación de conocimientos, habilidades y actitudes orientadas hacia la valoración, desarrollo y difusión de los saberes ancestrales en torno a la relación sociedad-naturaleza en diálogo con otros saberes (UVI 2007: s.p.).

Sea cual sea la orientación elegida en el programa de licenciatura por el alumnado, el currículum se caracteriza por una muy temprana y continua inmersión en actividades de vinculación comunitaria, de gestión de proyectos y de investigación-acción. Partiendo de un eje metodológico impartido en módulos, y que incluye metodologías de diagnóstico comunitario y regional, de gestión de saberes y de proyectos, de planificación y de evaluación participativa, desde el primer semestre el alumnado ya comienza a realizar actividades gestoras y/o investigadoras en su comunidad de origen.

El proyecto *InterSaberes*: hacia una etnografía reflexiva

Nuestro acompañamiento etnográfico de estos nuevos procesos de enseñanza y aprendizaje ha permitido identificar los espacios y áreas de conocimiento en los que se están comenzando a dar los tan aclamados, pero tan escasamente concretados, "diálogos de saberes" (Leff 2003). Tras un acompañamiento etnográfico de los procesos áulicos y extraáulicos de formación que las dos primeras generaciones de estudiantes (2005-2009 y 2006-2010) han tenido, hemos ido identificando junto con ellos cuatro ámbitos clave en los cuales se están dando con más provecho estos intercambios entre diferentes tipos de conocimientos y saberes:

1) En el norte del estado, en la sede Huasteca y en estrecha colaboración con la Orientación de Derechos de la UVI, estamos analizando los diálogos que se dan entre la ésta y los actores locales y regionales en el ámbito del pluralismo jurídico. Estudiamos cómo en las comunidades de Pu-

yecaco (nahua), San Pedro Tziltzacuapan (tepehua) y El Zapote (otomí) los estudiantes y docentes de la UVI vinculan junto con las autoridades locales y los jueces de paz los "usos y costumbres" locales con la procuración "oficial" de justicia.

Los estudiantes y egresados han sido particularmente exitosos como intermediarios en dos ámbitos. Por un lado, se han ofrecido diversos cursos y seminarios sobre cuestiones de derechos humanos para las autoridades locales y jueces de paz, habitualmente elegidos por la propia comunidad; a través de estos cursos, los partícipes se adentran en la naturaleza complementaria y compatible entre la legislación externa de derechos humanos y sus prácticas jurídicas propias. Un juez local y maestro bilingüe nos explicaba al final de uno de estos talleres:

> Nos hemos dado cuenta de que tenemos derechos, tenemos nuestros derechos propios y los derechos de la gente de la ciudad. Para ellos, somos ciudadanos de tercera clase: en primer lugar están los ciudadanos de Xalapa [la capital del estado], los ciudadanos de segunda clase son los de Ixhuatlán [el municipio] y, finalmente, nosotros somos ciudadanos de tercera clase, los campesinos tepehua en nuestra comunidad. Pero ahora también sabemos de nuestros derechos como ciudadanos mexicanos y como comunidades indígenas.

Por otro lado, los mismos estudiantes y exalumnos han estado revitalizando y recuperando las autoridades tradicionales de la comunidad, tales como el *huehuetlacatl*, el curandero-consejero local nahua, cuyo rango de capacidades de gestión de los conflictos ha sido limitado por las fuerzas externas y no indígenas, las instituciones sanitarias y/o las autoridades políticas. Recientemente, varias comunidades han recreado estas funciones como un intento de reconquistar paulatina y lentamente la autonomía local frente a estas instituciones externas regionales.

2) En la sede Totonacapan, junto con la Orientación de Salud de la UVI hemos analizado los saberes-haceres medicinales y curativos que se practican entre los totonakú así como en las comunidades mestizas de Filomeno Mata, Macedonio Alonso y Morgadal, a partir de su forma de articulación con las actividades de los gestores interculturales de salud que forma la UVI y su papel de mediación frente al sistema público estatal de salud.

El hospital regional del Totonacapan ha mantenido una actitud algo vacilante y ambigua ante la apertura de su práctica institucional al enfoque

intercultural. Se ha ido abriendo a la inclusión de los intérpretes de lengua totonakú y ha invitado a los maestros de la UVI, a los estudiantes y graduados para que ofrezcan cursos sobre medicina tradicional a los médicos y los enfermeros. A pesar de estos primeros intentos por "abrir" la institución de salud, el personal del hospital, que sigue reflejando su arraigada formación occidental, aún no reconoce plenamente la salud de las comunidades y particularmente a las parteras comunitarias como contrapartes legítimas en sus actividades diarias de atención de salud. Una gestora intercultural egresada de la UVI, que ahora está colaborando en el hospital como intérprete y partera de la comunidad, bromea acerca de la estrategia ambigua que el personal a veces demuestra hacia ella:

> Después de haber presentado y tramitado bastantes papeles de parte de nuestro proyecto *InterSaberes*, el director del hospital finalmente me permitió trabajar en el interior, me deja ayudar en la revisión de las mujeres embarazadas así como en los partos. Pero de vez en cuando, cuando el supervisor visita nuestro hospital, ¡tengo que esconderme! Me piden o bien no ir al hospital durante ese día o bien vestirme de blanco, como si yo fuera médico, disfrazándome pues… Es realmente divertido, ¿verdad?

Por lo tanto, los investigadores partícipes de la UVI y sus estudiantes dirigen sus actividades a dos direcciones: hacia adentro de las comunidades, contribuyendo a sensibilizar a los vecinos a preservar y recuperar el conocimiento tradicional de la salud, y hacia afuera, insistiendo ante las instituciones en la necesidad de reconocer la importancia de las tradiciones locales y su contribución a la salud en las localidades totonakú y mestizas.

3) En la sede Grandes Montañas, trabajando en colaboración con la Orientación de Comunicación de la UVI, nuestra etnografía se centra en el diálogo que los estudiantes, docentes y egresados mantienen con actores comunitarios, así como con organizaciones de migrantes y/o retornados en la comunidad nahua de Tehuipango en relación con la gestión de proyectos de promoción del patrimonio cultural y actividades colectivas de empoderamiento. Las actividades culturales de promoción realizadas conjuntamente con los estudiantes y ex-alumnos de la UVI enfatizan a menudo las relaciones conflictivas entre las instituciones escolares, las autoridades de la comunidad, las asociaciones de padres y las redes de migrantes y retornados.

Es ilustrativo que las remesas se utilizan sobre todo para las estrategias individuales de diversificación económica del hogar, mientras que a nivel extradoméstico las inversiones comunitarias y las estrategias de capitalización son casi inexistentes. Por lo tanto, los vecinos locales y las autoridades de la comunidad solicitaron a nuestro equipo estudiar las posibilidades de vinculación y creación de sinergias entre los ámbitos de la familia y la comunidad, por una parte, y el ámbito escolar, por otra, para así impulsar estrategias de promoción económica, cultural y educativa.

4) Finalmente, en la sede Selvas el análisis se ha basado en nuestra trayectoria de cooperación con la Orientación de Sustentabilidad de la UVI y se ha centrado, por lo tanto, en el intercambio de saberes-haceres agroecológicos y ambientales que dicha orientación está llevando a cabo junto con organizaciones de productores, consejos municipales de desarrollo regional sustentable (COMUDERS) y unidades de manejo ambiental de las comunidades nahuas de Huazuntlán, Pajapan, Tatahuicapan y en la comunidad popoluca de Soteapan.

Dentro de estas unidades de gestión ambiental promovidas externamente, creadas por un reciente esquema de política pública de gestión de la biodiversidad, los estudiantes, egresados e investigadores de la UVI han identificado las taxonomías *emic* existentes localmente sobre la flora y fauna regional como un punto de partida relevante para traducirlas e incorporarlas al lenguaje oficial de la "prestación de servicios ambientales". Con ello, se trata de que los productores locales puedan demostrar su decisiva contribución a la preservación y explotación sostenible de las especies amenazadas de aves, reptiles, frutas y variantes de maíz. Como un profesor local de la UVI y participante en el proyecto explica:

> Hay un amplio conocimiento sobre el medio ambiente, de los venados, de los pájaros, los cocodrilos, los peces, dentro de las comunidades. Los padres muestran a sus hijos, los abuelos enseñan a sus nietos a diario sobre cómo explotar estos recursos sin destruirlos. Así que estos campesinos, pescadores, cazadores, artesanos, están contribuyendo a la conservación de nuestro medio ambiente. Pero nadie los reconoce, los burócratas de la ciudad vienen a decirles lo que está prohibido y lo que está permitido. Ahora, con los consejos de nueva creación, los COMUDERS, es un primer paso para participar, pero los agentes externos siguen dominando la toma de decisiones sobre los recursos locales. Por lo tanto, apoyamos a las redes locales de pro-

> ductores, tratamos de hacer visible su contribución a lo que las agencias de desarrollo llaman "servicios ambientales".

Estos cuatro tipos de espacios han sido elegidos porque son ámbitos regionalmente relevantes en los cuales los gestores interculturales comienzan a desempeñarse profesionalmente. Estamos estudiando los diálogos e intercambio de conocimientos entre ellos y sus contrapartes tanto locales como académicas a partir de una metodología cualitativa híbrida y exploratoria. Ésta combina la etnografía institucional, diseñada para la investigación empírica dentro de las instituciones, especialmente educativas (Gobbo 2002, 2003; Velasco y Díaz de Rada 2006), con una etnografía reflexiva, desarrollada por los estudios participativos y dialógicos de los movimientos sociales (Dietz 2009; Álvarez Veinguer 2011), y las investigaciones colaborativas y de coautoría entre académicos y comunidades locales (Leyva *et a*l. 2008).

La estrategia dialógica aplicada aquí se desarrolla junto con investigadores de la UVI, estudiantes y gestores ya egresados que trabajan dentro de estos proyectos e intercambian continuamente conocimientos académicos y conocimientos basados en la comunidad, alternando fases más bien receptivas, de "escuchar" a nuestros actores locales a través de la etnografía, de su narrativa en las entrevistas, con fases de acompañamiento a través de la observación participante y la colaboración en sus proyectos específicos, y fases más proactivas de asesoramiento y análisis colectivos de los datos generados etnográficamente a través de talleres conjuntos en los que cointerpretan las diversas experiencias, las lecciones aprendidas de cada uno de los proyectos y las contradicciones que surgen del choque entre las expectativas y los resultados, entre las demandas locales y las limitaciones estructurales, entre los primeros diálogos de conocimientos fructíferos a nivel regional y las jerarquías del conocimiento persistente en los monólogos institucionales. Como un participante del taller resumía esta experiencia:

> A través de esta reunión, a través de esta sesión, he reconocido no sólo los problemas legales de mi comunidad, con el municipio y con el gobierno del estado. También he aprendido de las comunidades de mis vecinos, de sus problemas, que son muy similares a los nuestros. Tendíamos a luchar entre nosotros, por la tierra, para el acceso al mercado, por diferentes conflictos, diferentes razones. Pero aquí veo lo importante que es seguir reuniéndo-

> nos, hablando, intercambiando. Y también el aprendizaje, por ejemplo, sobre los derechos que tenemos y cómo defender nuestras costumbres, nuestros "deacuerdos" [acuerdos vinculantes], porque no son contrarios a la legislación nacional, que es lo que estos abogados de la ciudad siempre nos hacen creer.

Esta estrategia cíclica concibe la etnografía y su oscilación sistemática entre las perspectivas *emic* y *etic* –interna y externa– de la diversidad como un quehacer reflexivo que desde dentro recupera el discurso de los actores partícipes, a la vez que desde fuera lo contrasta con la respectiva praxis habitualizada a nivel intragrupal así como con sus interacciones intergrupales. Teniendo en cuenta el contexto institucional, jerárquico y asimétrico –implícito en cualquier programa académico inserto en un contexto indígena, ampliamos el horizonte analítico de estas dimensiones discursiva y práctica, actoral e interactoral hacia un tercer eje de análisis: las estructuraciones institucionales específicas de la UV, de las instituciones gubernamentales partícipes y de las ONG involucradas.

En concreto, ¿cómo estamos realizando estos procesos de diálogo y colaboración a través de los tres ejes mencionados? Iniciamos con una fase de sondeo e identificación de gestores interculturales interesados en la colaboración. En cada una de las cuatro sedes comenzamos con una serie de entrevistas etnográficas con estos gestores, pero también con sus empleadores y/o con sus intermediarios institucionales u organizacionales, dependiendo del ámbito gubernamental o no gubernamental en el que trabajan. Una vez entrevistados estos actores y captados sus propios discursos y los de sus respectivas contrapartes (perspectiva *emic*), pasamos a una fase de observación participante, en la que se acompaña a los gestores tanto en sus actividades profesionales y laborales como en su papel comunitario, social y/o ritual. Las observaciones de su praxis profesional y comunitaria (perspectiva *etic*) se analizan luego en complementariedad y contraste con sus propios discursos y los de sus contrapartes. Esta concatenación de "los decires y los haceres" (Martín Criado 1998) genera –como un tercer eje de análisis– una dinámica de interpretaciones contrastivas, que a continuación exponemos en foros-talleres de interaprendizaje que organizamos junto con los gestores. Las experiencias etnografiadas tanto en sus discursos como en sus prácticas son expuestas, analizadas y cointerpretadas entre todos los actores partícipes, quienes con ello aportan nuevas pautas. En función de estos hallazgos colectivos, grupales, los foros-talleres desembocan

en el rediseño del proyecto de investigación, para enfocar la siguiente fase de investigación-colaboración hacia los problemas y las prioridades detectadas mediante el diálogo entre gestores e investigadores.

Surge así un modelo etnográfico tridimensional que conjuga los tres ejes de análisis:

a) una dimensión "semántica", centrada en los actores intra- y extra-académicos, pertenecientes a diferentes culturas, etnicidades, géneros y generaciones, cuyos discursos y saberes se recopilan –sobre todo mediante entrevistas etnográficas– desde una perspectiva *emic*, intracultural e intradiscursiva y que se interpretan recurriendo al "análisis crítico del discurso" (Van Dijk 1995);
b) una dimensión "pragmática", centrada en los modos de interacción (Soenen *et al.* 1999) de los diferentes actores académicos, organizacionales y comunitarios, cuyo intercambio de conocimientos se estudia –principalmente a través de observaciones participantes, de grupos focales y del análisis de redes (Trezzini 1998; Mateos Cortés 2009, 2010)– desde una perspectiva *etic* y analizada en función de sus prácticas interculturales y de sus competencias interlingües (Gogolin Krüger-Potratz 2006; Dietz 2009);
c) y una dimensión "sintáctica", centrada en las instituciones –UVI, ONG partícipes, organizaciones y actores comunitarios– en cuyo seno se articulan tanto los saberes como las prácticas de su intercambio y cogestión, y analizamos de forma interdiscursiva –como historias entrecruzadas (Werner y Zimmermann 2003). A partir de las "ventanas epistemológicas" (Werner y Schoepfle 1987) que se abren con este tipo de trabajo de campo, *i. e.* las contradicciones y divergencias que surgen al contrastar información etnográfica de tipo *emic versus etic*, dichas contradicciones se explicitan, intercambian y debaten mediante los mencionados talleres que se realizan monográfica y periódicamente para cada uno de las cuatro ámbitos del diálogo de saberes que estamos estudiando y acompañando.

En los talleres se analizan y comparan los discursos narrados por los actores que participan con la praxis observada. Las contradicciones y/o divergencias que surgen de estas comparaciones entre discurso *vs.* praxis no se interpretan superficialmente como "fracaso" de la coherencia entre lo que se dice y lo que se hace, sino que se cointerpretan junto a los propios

actores, produciendo un análisis más complejo entre lo que se reclama que se hace, lo que se hace y lo que institucionalmente se permite hacer.

Por ejemplo, en una sesión del taller en la región Selvas hemos discutido la necesidad de revisar y redefinir las tesis de los estudiantes de licenciatura así como los procedimientos del programa. Los estudiantes, los profesores y algunos vecinos de las comunidades han criticado particularmente dos limitaciones del proceso de titulación en Gestión Intercultural: la mayoría de las tesis no han sido elaboradas en una lengua indígena, sino en español, y los sabios locales y especialistas que han colaborado en las tesis no han sido invitados como miembros del jurado de defensa del título.

Ambas reivindicaciones se reconocieron colectivamente como legítimas y se analizaron con respecto a las limitaciones estructurales que hacen visibles: por un lado, la universidad todavía se resiste a reconocer el conocimiento experto de los sabios locales, a menos que oficialmente se exprese a través de un título académico. En consecuencia, en las revisiones curriculares del proyecto se propone a los directivos de la UVI ampliar el proceso del titulación, incluyendo tanto una "validación académica" –a través de los miembros de la UV y de la comunidad académica UVI– como una "validación comunitaria" –a través de expertos miembros de las comunidades estudiadas. Sin embargo, las autoridades universitarias, hasta ahora, han rechazado esta propuesta.

Por otro lado, nuestra interpretación conjunta sobre el uso de las lenguas indígenas para la redacción de las tesis nos llevó a un profundo análisis de la necesidad no sólo de la recuperación y revitalización de estas lenguas en la vida diaria, sino también para la expansión y actualización de su uso y utilidad hacia fines académicos, para descolonizarlas de su histórica limitación a contextos y ámbitos *macehuales*, campesinos. Varios estudiantes pusieron de manifiesto que hay nociones conceptuales que han aprendido en español y que en estos momentos no se puede expresar en náhuatl o popoluca, ya que carecen aún de los términos respectivos.

El taller concluyó con un intercambio muy innovador y creativo de ideas sobre la "actualización" y "normalización" del lenguaje, así como de las nociones de lo que es expresable y traducible y lo que no. Y finalmente, en 2012 los primeros estudiantes logran redactar sus tesis de licenciatura en náhuatl.

El resultante modelo metodológico se resume en el cuadro 1. Conectando las diferentes dimensiones interculturales, interlingües e interactorales en esta metodología tridimensional, las visiones *emic* y *etic* de los

principales actores educativos partícipes se ponen en contraste a través del uso de los talleres interculturales. De esta manera, perseguimos objetivos tanto clásicamente "empoderadores" de los (futuros) profesionales indígenas como objetivos de transversalización de competencias claves, necesarias para su desempeño profesional y organizacional.

Cuadro 1. Dimensiones de una metodología etnográfica comparativa (Dietz 2009; Álvarez Veinguer 2011).

Dimensión semántica	*Dimensión pragmática*	*Dimensión sintáctica*
centrada en el actor	centrada en la interacción	centrada en la institución
identidad	cultura (intracultural / intercultural)	entidad organizativa / institucional (territorializada)
= discurso	= praxis	= estructura societal
entrevistas etnográficas	observaciones participantes	talleres / foros interculturales
= *emic*	= *etic*	= *emic* / *etic* ("ventanas epistemológicas")

Emergencia de nuevos actores como sujetos híbridos

En consecuencia, los principales participantes y coinvestigadores son estudiantes y profesores-investigadores que trabajan dentro de la UVI, así como egresados que ya trabajan como gestores interculturales fuera de ella. A continuación, brevemente analizamos más de cerca a los estudiantes y docentes de la UVI con quienes trabajamos en este proyecto.

Sumando las cinco generaciones de estudiantes que han cursado hasta ahora la licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo, en sus cinco diferentes orientaciones y en las cuatro sedes regionales, la UVI cuenta hoy aproximadamente con 600 alumnos. Del conjunto de estudiantes, dos

tercios son hablantes de una lengua indígena y un tercio habla solamente castellano. Las principales lenguas indígenas habladas son el náhuatl, el *tachiwín tutunaku* (totonakú), el *núntah+'yi* (zoque-popoluca), el *diidzaj* (zapoteco), el *ñahñü* (otomí), el *teenek* (huasteco), el *hamasipijni* (tepehua) y el *tsa jujmí* (chinanteco). Las clases se imparten en castellano, pero en determinadas experiencias educativas también se incluyen actividades realizadas en alguna de las lenguas indígenas mayoritarias en la región: en náhuatl (en las sedes Huasteca, Grandes Montañas y Selvas), en totonakú (Totonacapan) y últimamente también en zoque-popoluca (Selvas) y en otomí (Huasteca).

Las regiones indígenas de Veracruz están todavía marcadas por una notable falta de opciones educativas a nivel de la escuela superior. Por este motivo, a menudo los estudiantes han estado obligados a adaptarse a los modos precarios de educación a distancia, como las telesecundarias y telebachilleratos, que se caracterizan por graves carencias de personal docente y de infraestructura. Por esta razón, el proceso estándar de la elección de estudiantes a través de los exámenes de tipo *test* de admisión no se aplica en las sedes. En cambio, los aspirantes deben pasar por una entrevista de selección y presentar una carta personal de motivos para cursar estudios en la UVI, así como una carta de recomendación expedida por una autoridad tradicional, civil o religiosa de su comunidad de origen.

Dado el carácter reciente de este nuevo tipo de universidad, las primeras generaciones de gestores interculturales para el desarrollo están ahora comenzando a trabajar principalmente como gestores, mediadores, traductores y/o técnicos en proyectos gubernamentales o no gubernamentales. Otros trabajan a través del autoempleo en iniciativas de desarrollo local y regional o asesoría. Para lograr un tránsito fluido a la "vida activa" de estos egresados, muchos de ellos han comenzado bastante pronto a llevar a cabo actividades de intermediación, de asesoría y diseño de proyectos mientras continuaban cursando sus estudios. La mayoría de los estudiantes de la UVI proceden de regiones indígenas y de otra manera no podrían acceder a la educación superior en centros urbanos.

Como se mencionaba arriba, la licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo se imparte en una modalidad mixta, que combina clases "convencionales" impartidas en pequeños grupos de trabajo con clases semipresenciales en formato de talleres y una intensa labor extraáulica mediante estancias de trabajo comunitario, que los alumnos realizan bajo la supervisión de un profesor-tutor y en estrecha relación con las autoridades

comunales, las ONG y las asociaciones civiles presentes en las regiones. Por este motivo, la UVI ha generado una serie de convenios y acuerdos con actores locales y redes regionales, que se convierten así en contrapartes del proceso extraescolar de enseñanza-aprendizaje. Mediante estas estancias y prácticas de campo, los estudiantes comparan, contrastan y traducen entre diversos tipos de saberes: formales e informales, académicos y comunitarios, profesionales y vivenciales, generados en contextos tanto urbanos como rurales y articulados por actores tanto indígenas como no indígenas.

Este continuo intercambio de conocimientos y metodologías académicas *versus* comunitarias está generando nuevos sujetos híbridos capaces de oscilar no sólo entre diferentes tipos de saberes, sino también entre diversas formas de activar sus conocimientos en el hacer cotidiano tanto dentro como fuera de sus comunidades de origen. Nuestro proyecto ha demostrado que estas emergentes capacidades híbridas no sólo de la traducción entre saberes, sino de la creación de nuevas estrategias culturales de identidad van más allá de la atención oficialmente esperada a la interculturalidad: los estudiantes y egresados no sólo intercambian el saber académico y comunitario, en los ámbitos de la cultura no indígena, mestiza e indígena, sino creativamente incorporan las innovaciones culturales que trascienden las divisiones étnicas y que derivan de la diversidad de género, de la diversidad generacional, de nuevas subculturas así como de las formas localmente no convencionales de identidad sexual.

Por ejemplo, en varias sedes de la UVI, estudiantes homosexuales se han atrevido a expresar abiertamente su identidad sexual, al menos dentro de la universidad, mientras que fuera de ella todavía no pueden hacerlo. Los estudiantes y egresados están creando de forma activa redes de autoayuda y apoyo a las mujeres campesinas locales que están tratando de conseguir la independencia económica de sus maridos a menudo ausentes, y obtener asesoramiento legal con respecto a sus derechos como mujeres y como ciudadanas. Las relaciones de género están cambiando rápidamente con el establecimiento de la educación superior dentro de las comunidades locales: especialmente las mujeres jóvenes, pero también y cada vez más los varones jóvenes, están empezando a experimentar con nuevas identidades más diversificadas y con roles de género más ambiguos que los tradicionales.

En consecuencia, el perfil de diversidad que la universidad intercultural aborda ya no se reduce a las identidades étnicas, que a menudo son oficialmente concebidas como binarias y yuxtapuestas: los estudiantes suelen organizar sus proyectos de trabajo a lo largo de líneas de adscripción

religiosa (católica, adventista, pentecostal, etc.) o su pertenencia a los estilos juveniles subculturales (*darketos*, *emos*, etc.), pero los roles de género (en particular las nuevas alumnas asumen tareas y profesiones tradicionalmente masculinas y viceversa) y las identidades sexuales (la que proponen estudiantes homosexuales en el campus) ocupan un lugar destacado dentro de las actividades académicas emergentes y de los temas de enseñanza y aprendizaje.

Esta diversificación también afecta al personal docente. Los profesores e investigadores de la UVI cubren una amplia gama de humanidades, ciencias sociales e ingenierías que incluyen a muchos profesores jóvenes, recién graduados que se inician en estudios de posgrado. Estos profesores y tutores no son contratados por su origen étnico, sino siguiendo los criterios de experiencia profesional y teniendo en cuenta, sobre todo, su profundo conocimiento local y su arraigo a la región en la que se encuentra la respectiva sede de la UVI. En consecuencia, la mayoría de los profesores y tutores de la UVI provienen de la región en la que trabajan y, por lo tanto, ofrecen a sus estudiantes no sólo conocimiento académico, sino también local y regional. Otros profesionales no académicos o expertos locales también participan en la enseñanza de determinados módulos o de cursos específicos que se relacionan directamente con sus propias prácticas profesionales. En total, la UVI cuenta con aproximadamente sesenta docentes, incluyendo al personal de tiempo completo y tiempo parcial, así como a los encargados de diseñar y coordinar la licenciatura desde la oficina central en Xalapa.

El último cambio sustancial que está ocurriendo ahora mismo en el seno de la UVI tiene que ver con la relación entre la docencia, la investigación y la vinculación comunitaria. Hasta hace poco, las actividades investigadoras y gestoras las llevaban a cabo sobre todo los estudiantes, mientras que los profesores se dedicaban más a la docencia y a la asesoría de los proyectos de sus respectivos alumnos. Ahora, cada vez más docentes realizan proyectos de investigación y/o de vinculación comunitaria en la respectiva región. Estas actividades de investigación y/o vinculación están estrechamente relacionadas con demandas de las comunidades y con los proyectos de los estudiantes. El resultado es una retroalimentación que se comienza a dar entre las actividades de docencia, investigación y vinculación, siempre guiadas por el núcleo del programa académico, la gestión intercultural, como se ilustra en la figura 1.

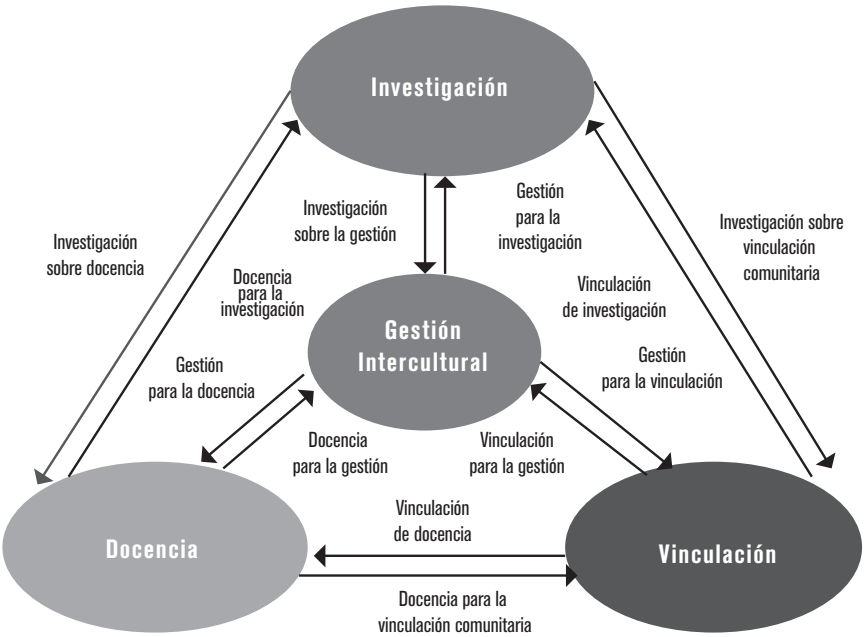

Figura 1. Retroalimentación entre actividades de docencia, investigación y vinculación en torno a la gestión intercultural.

Colaboración, interpretación y doble reflexividad

Finalmente, sistematizaremos cómo la metodología expuesta contribuye, en primer lugar, a la investigación colaborativa en general y en particular a la complementariedad metodológica de enfoques etnográficos y enfoques colaborativos. Lo colectivo no se debe comprender como una dinámica de llegar a un consenso instrumental, donde el producto es el resultado de un acuerdo forzado ante la propia necesidad de sintetizar y ordenar posiciones contrarias. Precisamente hay que seguir rastreando y pensando sobre cómo desde las diferentes experiencias existentes se están construyendo los procesos colectivos, cómo se acuerdan y deciden las múltiples decisiones, con qué estrategias el grupo gestiona y regula los conflictos y escenarios de desacuerdos que van surgiendo.

Para esto, al igual que para toda práctica etnográfica, no hay y no podría haber recetarios fuera de la especificidad de cada contexto y lugar. Cada grupo, cada tipo de relaciones, condicionado por las propias experiencias

vitales de las personas que conforman el grupo, irán marcando y delimitando unas estrategias posibles. Lo importante es ser capaces de narrar y compartir el proceso, para comprender qué ha pasado, cómo se ha llegado a dicha situación, qué caminos han surgido para salir de esos escenarios y qué bifurcaciones y sendas se han ido construyendo en cada proceso; nombrar y hacer visibles las vulnerabilidades, los miedos y las tensiones, sin dejar de reconocer que las dinámicas grupales siempre están situadas en espacios y tiempos concretos, inscritas en privilegios y relaciones de poder encarnadas. Pero debemos insistir, no sólo presentando el producto, sino igualmente el proceso (el camino) que ha permitido llegar hasta el lugar desde el cual se está enunciando, para poder comprender, rastrear y compartir las múltiples coordenadas con otras experiencias que se estén articulando y gestando.

Por eso no proclamamos a la etnografía colaborativa como un nuevo sello identitario que debe ser incorporado sin más, como un nuevo paradigma o una propuesta metodológica de vanguardia que promueve el acopio de una mera innovación conceptual; nada más lejos de nuestra intencionalidad. Desde la década del ochenta, especialmente desde los espacios feministas y poscoloniales, se está trabajando en reivindicar la necesidad de superar las múltiples dicotomías y jerarquías inscritas en las formas de construir conocimiento. La herencia positivista, sustentada en una epistemología cartesiana, ha ido consolidando escenarios de dualismos múltiples que han desempeñado un papel central en los modos de investigar, en las metodologías utilizadas y, en definitiva, en la producción del conocimiento de los siglos pasados: sujeto-objeto, objetividad-subjetividad, ciencia-ideología, verdad-espiritualidad, teoría-práctica, racional-emocional, materia-cuerpo, tradición-modernidad, civilización-salvaje, etc, todos ellos binomios jerarquizados que han ido marcando y condicionando los modos de comprender, interpretar y, consecuentemente, construir sentido del mundo que nos rodea. La investigación-acción lleva décadas proponiendo y construyendo metodologías participativas que tratan de sortear dichos escenarios unidireccionales en la interpretación. Tan sólo por nombrar algunas propuestas, hace ya mucho tiempo que Lawless nos habló de la "etnografía recíproca" (Lassiter 2005: 9) y Dietz apela a la "etnografía doblemente reflexiva", todos ellos andamiajes conceptuales posibles.

La noción de "colaboración" no escapa fácilmente a su carácter polifónico, y según donde miremos, podemos encontrar diferentes usos del término. Hay autores que entienden por "colaboración" la escritura colec-

tiva entre distintos investigadores (Kennedy 1995), para otros es un proceso por medio del cual los datos se "recogen" de un modo compartido (Moreno-Black y Homchampa 2008: 92) y hay para quien remite a una escritura colectiva (Wyatt, et al. 2010). Tradicionalmente en antropología hay dos maneras de pensar la colaboración: como colaboración entre investigadores o como colaboración entre investigadores y personas investigadas (Kelty 2009); nosotros queremos atender la segunda forma. No queremos analizar lo operativo o no del término, pero sí insistir en que cuando hablamos de colaboración, estamos mirando en la dirección que apunta a la búsqueda de una etnografía que nos permita cointerpretar, transitando, en la medida de lo posible, por la coconceptualización, coproducción de datos, coanálisis, coescritura, coautoría, etc… (independientemente del orden).

Al igual que la metáfora dialógica sustituyó la metáfora de lo textual en la antropología interpretativa, la metáfora colaborativa sustituyó lo dialógico en la antropología crítica. Sin embargo, como señala Marcus, el tropo de la colaboración que surgió en la década de los ochenta no terminó de reemplazar el resto de los tropos (Marcus 2001: 159), y en cierto modo, para Lassiter, el problema radica en que los antropólogos más críticos se comprometieron con la colaboración tan sólo en términos metafóricos (Lassiter 2005: 160).

Insistimos en que no queremos reivindicar el término en sí mismo ni pelear por su exclusividad o parcelas de aplicación. Más bien nos parece útil y válido para analizar y abordar precisamente las relaciones que se despliegan entre las personas que participan en los procesos de investigación etnográfica, eliminando los monólogos unidireccionales históricamente producidos, interpretados y narrados solamente desde la posicionalidad del denominado investigador. Sin más pretensión que esa, queremos insistir en el uso de la noción de lo colaborativo, entendido como un proceso colectivo.

Sin embargo, el proceso de colaboración a menudo se enfrenta a los límites y obstáculos estructurales impuestos. El proyecto piloto de la UVI se ha encontrado con una serie de problemas burocráticos, financieros, académicos y políticos desde que se inició hace sólo seis años. La heterogeneidad de los actores que participan –académicos, políticos y de organizaciones– ha demostrado ser todo un reto cuando las posturas institucionales de eficacia y legitimidad deben considerarse para todas las partes involucradas. Después de un largo proceso de diagnósticos y negociaciones políticas para

elegir las regiones y las comunidades en las que se establecerían las sedes de la UVI, los principales representantes políticos han seguido apoyando con fuerza el proyecto.

La gran diversidad cultural, étnica y lingüística de las regiones indígenas de Veracruz sigue planteando un reto importante para el desarrollo curricular y la diversificación, así como para la ejecución de los programas de interés para la población regional. Nuestro proyecto pone de manifiesto que no es suficiente "interculturalizar" una institución convencional, mediante la apertura de espacios de la diversidad en los márgenes, como en los campus de la UVI, sin cuestionar, a la vez, las nociones dominantes de la "universidad", la "universalidad" y "homogeneidad" de los saberes. Mientras la UVI cuenta con un fuerte apoyo en el conjunto de las comunidades regionales que atiende, dentro de la universidad que dio origen al proyecto persisten las resistencias y las incomprensiones. Al tratarse de una noción heterodoxa de "universidad", de "licenciatura" y de "plan de estudios" utilizado por los miembros de la UVI, algunos sectores más tradicionales y "disciplinarios" de la academia pretenden relegar esta iniciativa a antiguos paternalismos, con actividades de alcance "de arriba hacia abajo", en lugar de abrir su propias enseñanzas y las actividades de investigación a las experiencias de este tipo: en su opinión, las regiones indígenas deben ser "ayudadas" por determinadas actividades de divulgación, pero éstas no deben afectar los principales contenidos convencionales de la educación o los métodos de enseñanza. El hecho de incluir una diversidad de actores y saberes regionales en el mismo núcleo de un programa académico de licenciatura desafía el carácter aún universalista, monológico y "monoepístémico" de la universidad occidental clásica.

En este ámbito, tanto para una "antropología pública" como para una metodología "activista" (Hale 2008), uno de los principales desafíos consiste en conjugar las características de una "universidad intercultural" orientada y arraigada en las regiones indígenas del estado con las dinámicas y criterios propios de una universidad pública "normal". Lejos de establecer nuevos campos empíricos y/o nuevas subdisciplinas académicas en un contexto que ya está demasiado especializado y compartimentado, la distintiva contribución dialógica de los usos etnográficos reside en su doble énfasis en la colaboración y la cointerpretación dialógica.

En estos contextos de diversidad e interculturalidad fuertemente jerarquizados, una etnografía interpretativa y colaborativa de las interacciones entre los diversos actores que participan en la institución universitaria,

en nuestro caso, genera una visión integral y circular, tanto *emic* como *etic*, del objeto-sujeto y del sujeto-objeto de estudio. Esto nos permite, por una parte, deconstruir y descifrar las fluctuaciones discursivas y prácticas de una amplia gama de esencialismos habituales centrados en los actores, como son los etnicismos o los nacionalismos. Por otro lado, los análisis semánticos y pragmáticos se complementan entre sí y completan una visión etnográfica de las instituciones que, como una sintaxis omnipresente, pero subyacente, estructuran los discursos de las identidades de cada uno de los actores estudiados, así como sus respectivas prácticas mundovivenciales. De esta manera, convirtiendo a nuestros ojos el problema en el fabricante del problema, desde el individuo –el actor, el miembro de la comunidad– a las instituciones sedentarias, de la minoría subordinada o el cliente "beneficiario" al hegemónico Estado-nación, el quehacer antropológico logra visualizar, desafiar y con ello –ojalá– también revertir los monólogos del poder instituido.

Bibliografía

Aguado Odina, Teresa
2003 *Pedagogía Intercultural,* Mc-Graw Hill, Madrid.

Aguirre Beltrán, Gonzalo
1991 *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México.

Álvarez Veinguer, Aurora
2011 "Multiplicando saberes: de la doble reflexividad a la etnografía colaborativa", ponencia presentada en el XII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, León.

Anderson-Levitt, Kathryn M. (ed.)
2012 *Anthropologies of education: a global guide to ethnographic studies of learning and schooling*, Berghahn Books, Nueva York.

Ávila Pardo, Adriana y Laura Selene Mateos Cortés
2008 "Configuración de actores y discursos híbridos en la creación de la Universidad Veracruzana Intercultural", *TRACE,* 53: 64-82.

Callejo, Javier
1999 "La reflexividad empírica: notas para un proyecto", R. Ramos y F. García (eds.), *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid: 449-482.

Campbell, Elizabeth y Luke Eric Lassiter
2010 From collaborative ethnography to collaborative pedagogy: reflections on the other side of middletown project and community-university research partnerships, *Anthropology & Education Quarterly,* 41 (4): 370–385.

Díaz de Rada, Ángel
2010 *Cultura, antropología y otras tonterías,* Trotta, Madrid.

Dietz, Gunther
2004 "From *indigenismo* to *zapatismo*: the struggle for indigenous rights in twentieth century Mexico", N. Grey Postero y L. Zamosc (eds.), *The struggle for indian rights in Latin America,* Sussex Academic Press, Brighton: 32-80.
2005 "Del indigenismo al zapatismo: la lucha por una sociedad mexicana multi-étnica", N. Grey Postero y L. Zamosc (eds.), *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, Abya-Yala, Quito: 53-128.
2009 *Multiculturalism, interculturality and diversity in education: an anthropological approach*, Waxmann, Münster.

Dietz, Gunther y Laura Selene Mateos Cortés
2011a "*La gestión intercultural para el desarrollo en la UVI: algunos resultados y propuestas del proyecto* InterSaberes *acerca del* curriculum, Universidad Veracruzana Xalapa, Xalapa.
2011 "Multiculturalism and intercultural education facing the anthropology of education", Bradley A.U. Levinson y Mica Po-

llack (eds.), *A Companion to the Anthropology of Education,* Wiley-Blackwell, Oxford: 495-516.

Escobar, Arturo
2004 "Worlds and knowledges otherwise: the Latin American modernity/coloniality research program", *Cuadernos del* CEDLA, 16: 31-67.

Gobbo, Francesca
2003 [en línea] "Ethnographic research as a re/source of intercultural education", *TRANS, Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften,* 15, <http://www.inst.at/trans/15Nr/08_1/gobbo15.htm>.

Gobbo, Francesca (ed.)
2002 *Etnografia dell'educazione in Europa: soggetti, contesti, questioni metodologiche,* Unicopli, Miláno.

Gogolin, Ingrid y Marianne Krüger-Potratz
2006 *Einführung in die Interkulturelle Pädagogik,* Barbara Budrich, Opladen.

Gundara, Jadish
2001 *Interculturalism, education and inclusion*, Paul Chapman Londres.

Hale, Charles R.
2008 [Introduction], C. R. Hale (ed.), *Engaging contradictions: theory, politics, and methods of activist scholarship*, University of California Press, Berkeley: 1-28.

Kelty, Christopher
2009 "Collaboration, coordination and composition. Fieldwork after the internet", James Faubion y George E. Marcus (eds.), *Fieldwork is not what it used to be: learning anthropology's method in a time of transition*, Cornell University Press, Ithaca.

Kennedy, Elizabeth
1995 "In pursuit connection: reflections on collaborative work, *American Anthropologist,* 97(1): 26-33.

Lassiter, Luke Eric
2005 *The Chicago guide to collaborative ethnography*, Chicago University Press, Chicago.

Leff, Enrique.
2003 "Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: sentidos y senderos de un futuro sustentable", *Desenvolvimento e Meio Ambiente,* 7: 13-40.

Levinson, Bradley A. U. y Mica Pollack (eds.)
2011 *A companion to the anthropology of education,* Wiley-Blackwell, Oxford.

Leyva, X., Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.)
2008 *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina: hacia la investigación de co-labor*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Quito-México- Guatemala.

Lomnitz Adler, Claudio
1995 *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Joaquín Mortiz, México.

Marcus, George
2001 "From rapport under erasure to theaters of complicit reflexivity", *Qualitative Inquiry,* 7: 519-528.

Martín Criado, Enrique
1998 "Los decires y los haceres", *Papers,* 56: 57-71.

Mateos Cortés, Laura Selene
2009 "The transnational migration of the discourse of interculturality: towards a comparative analysis of its appropriation by

academic and political actors in the state of Veracruz - the *Universidad Veracruzana Intercultural* and the Secretary of Education", *Intercultural Education,* 20 (1): 27-37.

2011 *La migración transnacional del discurso intercultural: su incorporación, apropiación y resignificación por actores educativos en Veracruz, México,* Abya Yala, Quito.

Mato, Daniel

2000 "Not "studying the subaltern", but studying *with* "subaltern" social groups, or, at least, studying the hegemonic articulations of power", *Nepantla: Views from the South,* 3(3): 479-502.

Mignolo, Walter

2003 *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid.

Moreno-Black, Geraldine y Pissamai Homchampa

2008 "Collaboration, cooperation and working together: anthropologist creating space for research and academic partnership", *Napa Bulletin,* 29 (1): 87-98.

Rappaport, Joanne

2008 [en línea]Beyond participant observation: collaborative ethnography as theoretical innovation", *Collaborative Anthropologies,* 1: 1-31, <http://muse.jhu.edu/journals/collaborative_anthropologies/toc/cla.1.html>.

Reddy, Deepa S.

2008 [en línea] Caught in collaboration", *Collaborative Anthropologies,* 1: 51-80, <http://muse.jhu.edu/journals/collaborative_anthropologies/toc/cla.1.html>.

Santos, Boaventura de Sousa

2006 "La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes", B. de S. Santos, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Schmelkes, Sylvia
2009 "Intercultural Universities in Mexico: progress and difficulties", *Intercultural Education,* 20 (1): 5-17.

Soenen, Ruth, Marc Verlot y Stijn Suijs
1999 "Approche pragmatique de l'apprentissage interculturel", *Les Politiques Sociales,* 3-4: 62-73.

Trezzini, Bruno
1998 "Theoretische Aspekte der sozialwissenschafltichen Netzwerkanalyse", *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie,* 24: 511-544.

Universidad Veracruzana Intercultural
2005 "*Universidad Veracruzana Intercultural – Programa general*", Universidad Veracruzana, Xalapa.
2007 "*Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo: programa multimodal de formación integral",* Universidad Veracruzana, Xalapa.
2008 "Universidad Veracruzana Intercultural, Identidad", Universidad Veracruzana, Xalapa, <http://www.uv.mx/uvi/universidad/identidad.html> [consulta: 3 de octubre de 2010].

Van Dijk, Teun A.
1995 *Texto y contexto: semántica y pragmática del discurso,* Cátedra, Madrid.

Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada
2006 *La lógica de la investigación etnográfica: un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*, Trotta, Madrid.

Villasante, Tomás R.
2006 *Desbordes creativos: estilos y estrategias para la transformación social,* La Catarata, Madrid.

Werner, Michel y Bénédicte Zimmermann
2003 "Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité", *Annales,* 58: 7-36.

Werner, Oswald. y Mark Schoepfle
1987 *Systematic fieldwork, vol. 1, Foundations of ethnography and interviewing, vol. 2, Ethnographic analysis and data management*, sage, Newbury Park.

Wyatt, Jonathan, Ken Galke, Susanne Gannon y Bronwyn Davies
2010 "Deleuzian thought and collaborative writing: a play in four acts", *Qualitative Inquiry,* 16 (9): 730-741.

Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico

Luis Reygadas

> *Es preciso, por tanto, demostrar, antes que nada, que todos los hombres son "filósofos", y definir los límites y los caracteres de esta "filosofía espontánea", propia de "todo el mundo", esto es, de la filosofía que se halla contenida; 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados, y no simplemente de palabras vaciadas de contenido; 2) en el sentido común, y en el buen sentido; 3) en la religión popular y, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de obrar que se manifiestan en lo que se llama generalmente "folklore".*
>
> Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel: el materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, p. 11.

¿Todos los hombres y mujeres somos etnógrafos?

Antonio Gramsci, el genial pensador italiano del periodo de entreguerras, afirmó, en sus *Cuadernos de la cárcel*, que todos los hombres son filósofos, "en cuanto obran prácticamente y en cuanto en su obrar práctico se halla contenida implícitamente una concepción del mundo". Parafraseando a Gramsci, ¿podríamos decir que todos los hombres y todas las mujeres somos etnógrafos? Me parece que sí, al menos en cierto sentido. Si la et-

nografía es una descripción de una cultura, de una sociedad o de procesos sociales y culturales, todos los seres humanos tenemos capacidades etnográficas, ya que todos podemos decir algo acerca de nuestra sociedad, de nuestra cultura, de otras sociedades, de otras culturas y de la interacción entre personas formadas en distintos contextos socioculturales. Desde una perspectiva gnoseológica preocupada por la equidad, es pertinente señalar que, de alguna manera, todos somos etnógrafos y todos podemos producir saberes con valor etnográfico. En tanto individuos que tienen capacidades cognitivas fundamentalmente similares, no habría una distinción de fondo entre los antropólogos profesionales y otras personas que no dedican su vida a la práctica sistemática de la antropología. Esto también es una manera de decir que la antropología, en tanto disciplina científica y humanística, ha producido un conjunto de conocimientos muy valiosos sobre la cultura y sobre la sociedad, pero no es la única mirada posible al respecto; existen muchos otros saberes, científicos y no científicos, que son válidos y con los que la antropología puede –y debe– dialogar. En particular tiene que hacerlo con aquellos conocimientos producidos por las personas con quienes trabajan los antropólogos o a quienes pretenden conocer.

No obstante lo señalado en el párrafo anterior, no hay que perder de vista las diferencias que existen entre distintos tipos de conocimiento. Afirmar de manera contundente que "todos somos etnógrafos" no quiere decir que todas las etnografías o todos los conocimientos de tipo etnográfico sean iguales. Una cosa es la igualdad gnoseológica básica que existe entre todos los seres humanos (todos tenemos facultades y capacidades cognitivas) y otra cosa son las inequidades epistemológicas realmente existentes (cada ser humano se encuentra en condiciones muy distintas para producir conocimientos, existen asimetrías y diferencias en esas condiciones). Hay conocimientos etnográficos de muy diversos tipos. Algunos son fruto de años de vivir como miembro de un grupo, mientras que otros son resultado de un esfuerzo deliberado de investigación. Algunos tienen un fin práctico, otros tienen propósitos literarios, otros más tienen intenciones emancipadoras, etcétera. No todas las etnografías son igualmente sistemáticas: algunas tienen mayor rigor epistemológico y metodológico que otras. Desde el punto de vista académico, el rigor conceptual y la coherencia metodológica pueden ser criterios muy importantes para valorar las distintas etnografías, pero no son los únicos parámetros posibles. Podrían proponerse, desde la academia y desde fuera de ella, otros criterios de evaluación del conocimiento de tipo etnográfico, como la duración y la pro-

fundidad del contacto con el grupo estudiado, la presencia o ausencia de perspectivas críticas, la calidad de la escritura, su compromiso o cercanía con los puntos de vista de los sectores subalternos, su aporte social (o cultural o ambiental), su inserción en el tejido de relaciones de poder, etcétera.

No se trata de caer en una "demagogia epistemológica" o en un "populismo etnográfico", que investiría de valor científico a todos los saberes y otorgaría el carácter de etnografía a cualquier enunciado sobre una cultura. Esto no puede ser así, en primer lugar porque la mayoría de las personas no quiere ser etnógrafo ni se dedica a escribir etnografía, y, en segundo lugar, porque a diferencia del resto de las personas, los antropólogos suelen construir sus etnografías siguiendo los criterios y procedimientos aceptados en las comunidades científicas a las que se adscriben, que por lo general implican entrenamiento, disciplina, discusión rigurosa, aprendizajes teóricos y metodológicos, evaluación de pares, etcétera. Todos los hombres son etnógrafos porque pueden producir conocimientos de tipo etnográfico, pero eso no significa que todos los conocimientos etnográficos sean idénticos. Cabe recordar que el mismo Gramsci señaló que hay que "definir los límites y los caracteres de esa filosofía espontánea, propia de todo el mundo". Al final del texto volveré sobre esta advertencia de Gramsci y diré algo sobre las diversas etnografías, sobre sus alcances y limitaciones. Pero, antes de ello, quisiera discutir las implicaciones de afirmar que "todos somos etnógrafos", mediante el análisis de diferentes modelos de elaboración de etnografías.

División del trabajo etnográfico y relaciones de poder entre el antropólogo y sus sujetos de estudio

A diferencia de otras disciplinas en las que el conocimiento se produce en lo fundamental por el investigador o por comunidades de investigadores, la antropología ha implicado como un aspecto central de su práctica el contacto entre el investigador y otros sujetos que no son antropólogos profesionales. En particular ha tenido una interacción intensa con personas de otras sociedades o grupos sociales distintos a los del antropólogo, a quienes se ha bautizado con un sinnúmero de denominaciones, entre las que destacan las de "nativos", "indígenas", "informantes" u "otros". Aunque muchas veces se ha subestimado o invisibilizado la contribución de estos "otros" para el proceso de investigación etnográfica, sostengo que ellos siempre han estado presentes a lo largo de la historia de la antropología y han

desempeñado un papel fundamental en la producción del conocimiento antropológico. Lo que ha ido cambiando es la división del trabajo entre el antropólogo y sus sujetos de estudio, las relaciones de poder entre ellos y el valor diferencial que se asigna a sus respectivos saberes. Por lo general el antropólogo ha ocupado una posición dominante y sus sujetos de estudio una posición subalterna, pero hay muchas variantes y matices.

En este apartado haré una breve descripción de algunas maneras de hacer antropología, tomando como punto de partida para distinguirlas la división de tareas cognoscitivas y las relaciones de poder que se dan entre el antropólogo y las personas con quienes trabaja en sus investigaciones. A riesgo de ser esquemático diré que se puede advertir una contraposición entre dos grandes modelos. Por un lado está el modelo colonial, en el que hay una clara distinción entre el conocimiento científico del antropólogo, que está sobrevalorado y ocupa una posición dominante, y el conocimiento de los llamados "nativos", al que se asigna un conjunto de etiquetas negativas (no científico, no sistemático, creencias, supersticiones, prejuicios, etcétera). El modelo alternativo sería el de la igualdad gnoseológica, que reconoce distintas formas de conocimiento, pero no establece una distinción sustancial –absoluta, ontológica– entre el conocimiento del antropólogo y otras formas de conocimiento, tampoco asigna *a priori* cualidades positivas o negativas a ninguno de ellos. Entre estos dos modelos extremos existen muchas otras maneras de hacer etnografía, que representan diversos intentos de prolongar, modificar, escapar de o romper con el paradigma colonial. Entre estos modelos comentaré la colaboración asimétrica de Franz Boas y George Hunt, la antropología militante, la antropología posmoderna y las epistemologías del Sur propuestas por Boaventura de Souza Santos.

El modelo colonial de conocimiento antropológico

La antropología nació en el contexto de las relaciones coloniales entre los países dominantes de Occidente y otros pueblos. El carácter vertical de esta relación se expresó también en la distinción entre el antropólogo, a quien se consideraba científico y civilizado, y los "otros", a quienes se estigmatizaba como atrasados y primitivos. Los "nativos" proporcionaban *datos*, mientras que el antropólogo elaboraba *conceptos* y *teorías*. El antropólogo occidental era el agente principal de la producción etnográfica, mientras que sus informantes aparecían en segundo plano, como fantasmas o figu-

ras exóticas de quienes había que obtener información, misma que no era suficiente ni confiable, debería ser depurada, clasificada y procesada mediante métodos científicos. Si bien existía una relación intersubjetiva entre ellos, ésta era presentada como si fuera la interacción entre un sujeto cognoscente (el antropólogo) y un objeto por conocer (el nativo y su cultura). Se trataba de una versión cientificista de las antiguas discusiones acerca de si los indígenas americanos tenían alma o sobre la supuesta inferioridad de los pueblos africanos. En este modelo hay un único o principal sujeto productor de conocimiento (el antropólogo) y un único tipo de saber válido (el conocimiento científico). Las otras formas de saber y los otros sujetos cognoscentes eran invisibilizados, demeritados mediante un proceso de exotización o bien se les asignaba papeles claramente secundarios y subordinados. El modelo colonial presuponía una desigualdad gnoseológica entre el antropólogo occidental y los pueblos que éste estudiaba. Con base en este supuesto gnoseológico se construyó una manera de hacer antropología que excluía a sus sujetos de estudio de cualquier participación epistemológica relevante: "ellos" sólo podían producir conocimientos subjetivos, parciales, poco sistemáticos, fragmentados, mientras que sólo "nosotros" podíamos generar conocimientos válidos desde el punto de vista de la disciplina.

El modelo colonial de conocimiento antropológico aparece con nitidez en el paradigma evolucionista predominante en el siglo XIX, que veía la ciencia positiva como el escalón más alto en el desarrollo del pensamiento humano. Sin embargo, también se encuentra en la mayoría de los casos en el difusionismo y en el estructural funcionalismo de finales del siglo XIX y principios del XX.

Boas: una experiencia de colaboración asimétrica

La escuela relativista no rompió con el paradigma epistemológico colonial, pero introdujo matices importantes y también produjo una notable experiencia de colaboración –asimétrica, pero colaboración al fin y al cabo– entre un antropólogo y un nativo. Los matices tienen que ver con su convicción de que todas las culturas tienen igual valor y ninguna es superior a otra en términos morales o éticos. Sobre esta base, las culturas distintas a la occidental dejan de ser vistas como atrasadas y se intenta comprenderlas en sus propios marcos de referencia. De esta manera se

revaloraron las creencias, cosmovisiones y saberes de culturas diferentes a las occidentales. Esto también facilitó un diálogo intercultural más fecundo entre los antropólogos y sus sujetos de estudio, aunque no necesariamente derribó las fronteras entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento. De cualquier manera, no es casual que Franz Boas, uno de los principales exponentes de esta corriente, tuviera una larga experiencia de colaboración etnográfica con un nativo.

Durante 45 años (desde 1888 hasta 1933) Boas trabajó en colaboración con George Hunt, hijo de inglés y tlingit, educado entre los kwakiutl.[26] Hoy en día Hunt es considerado etnólogo y lingüista por propio derecho, pero en aquel tiempo era visto como el ayudante nativo de Boas, que recogía y escribía información sobre mitos, ritos y otros materiales etnográficos (Boas y Hunt 1975 [1905]; Boas 1921; Briggs y Bauman 1999). Boas le enseñó a Hunt cómo transcribir el kwakiutl oral y Hunt escribió para Boas centenares de páginas de textos etnográficos, incluyendo descripciones de ceremonias de potlach en las que había participado.

En la manera en que Boas se refería a George Hunt se puede observar la tensión entre el reconocimiento que hace de su capacidad para conocer la cultura kwakiutl y el papel subordinado que le asignaba en el trabajo etnográfico: *Mr. Hunt speaks Kwakiutl as his mother tongue, and is intimately acquainted with all the customs and traditions of the people" (Boas y Hunt 1975);"Following instructions and questions sent out by me, Mr. Hunt recorded data relating to the material culture, the social life, customs and beliefs of the Kwakiutl Indians" (Boas, 1921:45).*

En varias ocasiones Boas se expresó despectivamente sobre Hunt, a quien consideraba "increíblemente torpe" (*unbelievably clumsy*), "difícil de lidiar con él" (*hard to deal with*) y "demasiado flojo para usar su cerebro" (*too lazy to use his brain*) (ABC Book World 2012). Boas fue el primer antropólogo famoso que colaboró por largo tiempo con uno de sus informantes, lo entrenó en técnicas lingüísticas y le asignó tareas etnográficas, lo cual implicó una división del trabajo distinta a la que había predominado en la antropología. Sin embargo, se trató de una colaboración asimétrica, en la que Boas se reservaba las tareas de mayor relevancia y prestigio. El principal fruto de su colaboración fue el libro *Ethnology of the kwakiutl*, publicado en 1921 con la autoría de Franz Boas y la leyenda, abajo del título *"based on data collected by George Hunt"*. El nativo colectaba los datos y los transcribía, el antropólogo diseñaba las preguntas, daba instrucciones,

[26] Los kwakiutl se llaman a sí mismos *kwakwaka'wakw*.

redactaba la etnología y aparecía como autor. Ambos participaban, pero en ámbitos claramente diferenciados y jerarquizados. No existía entre ellos una cociudadanía intelectual (Ossola 2013).

En este trabajo etnográfico había otra participante subalterna, más oculta, subordinada no sólo a Boas, sino quizás también a George Hunt, lo que indica que la relación colonial se entrecruzaba con la dominación de género: "*Much of the information in regard to cookery was obtained by Mr. Hunt from Mrs. Hunt, who was born in Fort Ruppert and who was thoroughly familiar with the duties of a good housewife*" (Boas 1921: 45).

El trabajo de Boas, Hunt y la señora Hunt reproduce la relación colonial entre antropólogos y nativos ("demasiado flojos para usar su cerebro") y la relación patriarcal entre hombres y mujeres ("familiarizadas con los deberes de una buena ama de casa"). No obstante, muestra que el conocimiento etnográfico se produce en una relación intersubjetiva y es un ejemplo temprano muy notable de las capacidades etnográficas de todas las personas.

La antropología militante y la crítica al colonialismo y antropología

Los procesos de descolonización posteriores a la segunda guerra mundial y los movimientos sociales de las décadas del sesenta y el setenta crearon un espacio propicio para una fuerte crítica del colonialismo en la antropología (Leclerc 1973; Guber 2010). Se cuestionaron los enfoques y los conceptos que habían sido hegemónicos en la disciplina, que presentaban a los pueblos distintos a los occidentales como "atrasados" y "exóticos". Estas críticas se escribieron ya no en clave relativista, sino desde enfoques marxistas y anticolonialistas, que no buscaban tanto –o sólo– el reconocimiento de la diversidad cultural, sino la liberación de los pueblos y sectores oprimidos. Se propuso superar el cientificismo positivista no desde una perspectiva culturalista, sino haciendo un llamando a una antropología comprometida, militante y solidaria (Caviedes 2013; Guber 2010; López y Rivas 2005).

La antropología militante no descartaba la investigación científica, pero la subordinaba a sus objetivos políticos: el antropólogo tenía como misión principal contribuir a las luchas de emancipación, el conocimiento de la realidad era parte del proceso de su transformación revolucionaria (siguiendo la famosa undécima tesis de Marx sobre Feuerbach: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de

lo que se trata es de transformarlo"). Esta posición ha sido criticada desde la antropología académica, señalando los riesgos de ideologización y sobrepolitización que implica, en detrimento del rigor científico y metodológico. Más que abonar a favor de ese argumento, lo que me interesa es señalar que la antropología militante subvierte y a la vez reproduce la división colonial del trabajo antropológico. Por un lado la subvierte, porque cuestiona la validez del conocimiento occidental, cuestiona su cientificismo y destaca el valor y la legitimidad de concepciones del mundo alternativas. No obstante, con frecuencia la antropología militante reprodujo, de otra manera, la verticalidad de la relación entre el antropólogo y los sujetos subalternos: muchas veces el antropólogo militante era visto como el poseedor de la verdad revolucionaria que iba a transmitir a los oprimidos, liberándolos de la ideología dominante. Nuevamente los "otros" estaban sujetos a una pedagogía civilizadora, aunque ahora de signo ideológico contrario. Con el argumento de que su cultura estaba impregnada de la ideología capitalista o de visiones arcaicas, había que elevarlos hacia la conciencia revolucionaria. Es justo decir que no todas las experiencias de antropología militante o comprometida incurrieron en esa relación vertical con sus sujetos de estudio, sino que en algunos casos buscaron relaciones más horizontales y dialógicas (Caviedes 2013). Incluso en ocasiones se invirtieron las relaciones de poder: ocurría que algunos estudiantes de antropología que intentaban practicar la antropología militante en comunidades indígenas y marginadas terminaban subordinados a los dirigentes locales, que los "reeducaban" para que se despojaran de sus "prejuicios pequeño burgueses". Pese a ello, persistían muchas de las dicotomías construidas durante el predominio del modelo colonial: antropólogos/no antropólogos, Occidente/Oriente, ciencia/ideología, etcétera. La antropología militante de los años sesenta y setenta del siglo XX tuvo la virtud de cuestionar el carácter colonial de las prácticas antropológicas convencionales, pero no logró trascender la división del trabajo etnográfico clásico.

La antropología posmoderna

En la década de los años ochenta del siglo pasado se desarrolló, en particular en los Estados Unidos de América, una corriente de pensamiento antropológico conocida como "antropología posmoderna" (Geertz *et al.* 1991), que hizo una profunda crítica de las etnografías clásicas. El cuestionamiento abarcó varios aspectos de la antropología, entre ellas el positivismo, la

capacidad del antropólogo para conocer otras culturas diferentes a la suya, así como su autoría, su autoridad y su manera de escribir etnografías. Si bien recupera algunas de las críticas previas a la antropología colonialista, la preocupación principal de la antropología posmoderna no es de carácter político o social (la emancipación social, los movimientos de liberación, la derrota del colonialismo, etcétera), sino más bien cultural y epistemológico. Partiendo de posturas hermenéuticas cuestiona el positivismo en la antropología, planteando que no es posible conocer de manera objetiva una cultura distinta a la propia, que a lo más que puede aspirar un antropólogo es a interpretarla, basándose en las interpretaciones realizadas por los nativos.[27]

En una serie muy interesante de reflexiones sobre la producción del conocimiento antropológico, los antropólogos posmodernos sometieron a juicio no sólo la autoridad del investigador para conocer otras culturas, sino también su autoría, ya que afirman que las etnografías son producto no sólo del esfuerzo intelectual del antropólogo, sino también de su interacción con muchos otros agentes, cuyos puntos de vista no suelen ser incluidos en los textos antropológicos (Clifford 1991). De ahí las propuestas de los antropólogos posmodernos para buscar otras formas de escribir etnografía, por ejemplo la antropología dialógica o las etnografías polifónicas, en las que se pretenden incluir las voces de los sujetos estudiados por los antropólogos (Tedlock 1991). Esta propuesta cuestiona la clásica división del trabajo antropológico y coloca en otra posición a las personas que intervienen en él. Pero hay que decir que en la mayoría de los casos el antropólogo posmoderno conservó el papel de "director de orquesta", que va dando entrada a los diferentes sujetos que participan en la polifonía. Dicho de otra manera, el antropólogo puede recurrir de manera intensiva y extensiva a expresiones de sus informantes en el momento de escribir sus etnografías, pero sigue siendo el único que investiga y quien conserva el poder para seleccionar qué voces incluye y cuáles no, así como el orden y la manera en que las incluye. Queda en duda si el esfuerzo postmoderno por dar cuenta de la posición desde la cual el antropólogo escribe sus etnografías es una vía para incorporar a otros agentes en el conocimiento antropológico o es sólo un gesto narcisista (Jaramillo y Vera 2013: 24).

Un paso más en estos intentos de modificar la división del trabajo antropológico es la propuesta de George Marcus y Douglas Holmes para in-

[27] Una interpretación de segundo o tercer orden, como señalara Clifford Geertz (Geertz 1987 [1973]).

corporar a miembros del grupo estudiado como "paraetnógrafos" en el equipo de investigación (Holmes y Marcus 2006: 35). Esta estrategia de colaboración, que es la que propugnan Darrouzet, Wild y Wilkinson (2009), a la que llaman "etnografía participativa", es aquella en donde se involucra a miembros del grupo estudiado, quienes no sólo intervienen como informantes (Cefkin 2010: 10-11), forman parte del equipo de investigación y desarrollan tareas de diseño, recopilación de información y análisis, codo con codo con los antropólogos externos: los informantes son investidos como etnógrafos temporales. Esto está muy cerca de mi propuesta de considerar a todos los hombres y mujeres como etnógrafos, si bien pienso que no son necesarias las etiquetas de "paraetnógrafos" o "etnógrafos temporales", que vuelven a introducir distinciones y diferencias jerárquicas entre quienes son etnógrafos profesionales calificados y quienes no lo son. Desde el punto de vista gnoseológico son personas con las mismas facultades, aunque sus trayectorias, formaciones, recursos, puntos de vista e intereses sean diferentes y, con frecuencia, asimétricos.

Pese a los aportes que hizo la antropología posmoderna, hay dos problemas que es importante mencionar. Uno de ellos es el del relativismo y el otro es el de la "culpa" del antropólogo occidental. Al considerar la antropología como una disciplina meramente interpretativa y afirmar que todas las personas pueden realizar interpretaciones, la corriente posmoderna revaloró las capacidades cognitivas de los sujetos, algo muy en línea con la idea de que todos los hombres son etnógrafos. Sin embargo, la corriente posmoderna también postula que todas las interpretaciones son igualmente válidas, con lo que se deslizó hacia una postura relativista de acuerdo con la cual "todo vale", por lo que no habría criterios para comparar y evaluar las distintas etnografías.[28] Por otra parte, parece haber en la antropología posmoderna una especie de "culpa" por el pasado colonial de la disciplina, culpa que hay que expiar mediante la negación de la capacidad cognitiva del antropólogo occidental, como si éste no tuviera derecho a hablar porque sus antecesores suprimieron las voces de los nativos.

[28] Clifford Geertz sí planteaba un criterio de evaluación: una buena etnografía sería aquella que permitiera comprender mejor a otra cultura y facilitar la comunicación con los miembros de la misma; sin embargo, otros exponentes de la corriente potmoderna no brindan ningún criterio para la evaluación de las etnografías.

Boaventura de Souza Santos y las epistemologías del Sur

Sin ser etnógrafo, Boaventura de Souza Santos ha hecho interesantes aportes al tema de la relación entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento. Esto se expresa en particular en lo que el pensador portugués ha denominado "epistemologías del Sur":[29]

> Las Epistemologías del Sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado (Santos 2012: 16).

Como puede verse, el proyecto de Boaventura se Souza Santos tiene un propósito epistemológico-político explícito:[30] revalorar los saberes de quienes han sido oprimidos, explotados y discriminados. Su planteamiento de las epistemologías del Sur parte de tres premisas: 1) que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo, 2) que existen diferentes maneras de pensar, de sentir y de actuar, así como diferentes concepciones del tiempo, diferentes formas de mirar el pasado, el presente y el futuro y 3) que esta gran diversidad del mundo, no puede ser monopolizada por una teoría general, sino que hay que buscar formas plurales de conocimiento. Santos plantea que estas diferentes formas de conocimiento pueden ampliar su horizonte de inteligibilidad mediante la ecología de saberes y la traducción intercultural (2012: 16-17).

Las propuestas de Boaventura de Souza Santos contienen muchos elementos que son consistentes con una perspectiva de igualdad gnoseológica: existen diferentes concepciones del mundo y distintas formas de conocimiento que pueden colaborar en una ecología de saberes. Afirma también que debe darse "igualdad de oportunidades a las diferentes formas de saber" (Santos 2009: 116). Sin embargo, quizás como reacción frente a las relaciones de explotación y para contrarrestar el dominio que ha ejercido

[29] Con mayúsculas en el original.
[30] En varias ocasiones Santos ha afirmado la complementariedad que debe existir entre la resistencia política y la resistencia epistemológica.

la ciencia sobre otras formas de conocimiento, de Souza Santos contradice esa igualdad de oportunidades porque con frecuencia destaca las características negativas del conocimiento científico al mismo tiempo que resalta las cualidades positivas de otras formas de conocimiento. Por ejemplo, afirma que el conocimiento científico es "totalitario", porque niega el carácter racional de otras formas de conocimiento (2009: 21), "desencantado y triste […] al objetivar los fenómenos los objetualiza y degrada" (2009: 37). Al mismo tiempo, tiende a sobrevalorar las formas de conocimiento producidas en el Sur, a las que considera emancipatorias y con mayor impulso para generar innovaciones cognitivas, en particular si están vinculadas con las luchas de los pueblos indígenas.

Nuevamente aparecen las dicotomías y los esencialismos, como si el conocimiento científico fuera siempre "occidental", proveniente del "norte" y de los poderosos y, por lo tanto, objeto de sospecha, mientras que lo que viene de las luchas del sur fuera siempre positivo. Aunque de Souza es muy cuidadoso en señalar los aportes que ha hecho la ciencia y las limitaciones que tiene el sentido común,[31] tiende a atribuir una virtud gnoseológica a los saberes producidos por los sujetos subalternos que tienen posiciones políticas rebeldes, mientras que atribuye defectos a aquellos conocimientos producidos por sujetos que ocupan posiciones de poder, como si la orientación ideológico-política, la ubicación en la estructura social o el origen étnico otorgaran *a priori* validez o invalidez desde el punto de vista epistemológico. Una cosa es señalar y criticar las desigualdades y diferenciales de poder que existen en la producción de conocimientos y otra muy distinta es sobredeterminar el valor del conocimiento a la posición política de quien lo genera.

En términos de elaboración de etnografías, la propuesta de Boaventura de Souza Santos es muy sugerente porque invita a ver el quehacer antropológico como un trabajo colectivo en el que se interpenetran los conocimientos del antropólogo con los de las personas con quienes trabaja, en una "ecología de saberes". O, como ha dicho Mariza Peirano, como un diálogo entre los conceptos nativos y los conceptos del investigador (Peirano 1995). Sin embargo, la propuesta de las epistemologías del Sur puede llevar a una idealización de los saberes populares y a una estigmatización de

[31] "Dejado a sí mismo, el sentido común es conservador y puede legitimar prepotencias, pero interpenetrado por el conocimiento científico puede estar en el origen de una nueva racionalidad" (Santos 2009: 55-56).

los saberes del antropólogo, en una inversión de las dicotomías coloniales que sigue siendo dicotómica.

Igualdad gnoseológica y etnografía colaborativa

¿Es imposible escapar al modelo colonial de hacer etnografía?, ¿es inevitable en la investigación antropológica la reproducción de las dicotomías y las jerarquías entre conocimiento científico y no científico, norte y sur, oriente y occidente, dominantes y subordinados? Me parece que no es imposible ni inevitable que existan alternativas. Una de ellas es lo que llamo "etnografía colaborativa con igualdad gnoseológica." No se trata de cualquier etnografía colaborativa[32] en la que se unan esfuerzos de antropólogos y no antropólogos, sino de aquellas colaboraciones en las que se reconozca que, en lo esencial, todos los hombres y mujeres somos etnógrafos(as), que todos podemos producir conocimientos antropológicos, sin que el grado de profesionalización, el origen étnico, la clase social, el género o cualquier otra distinción otorgue virtudes o defectos cognitivos *a priori*, lo que se traduce en que todas las formas de conocimiento y los saberes producidos por todas las personas que intervienen en el proceso son reconocidos como valiosos, al mismo tiempo que todos son problemáticos, por lo que todos deben estar sujetos a la crítica y la vigilancia epistemológica, ya que ninguno tiene de antemano la garantía de ser "objetivo", "científico" o "emancipador".

Antes de describir las características de la etnografía colaborativa con igualdad gnoseológica vale la pena mencionar otras formas de etnografía colaborativa que se han realizado.

Existen diferentes maneras de propiciar la colaboración en el trabajo etnográfico (Darrouzet *et al.* 2009). La más simple es aquella en la que dos o más antropólogos o etnógrafos, profesionales de la investigación, suman sus esfuerzos para producir una etnografía conjunta que reúna sus diversos puntos de vista. Una segunda forma de colaboración, que se inscribe dentro de la tradición de la antropología dialógica, busca incorporar los testimonios y los puntos de vista de los miembros del grupo estudiado, cuyas voces son incluidas de manera extensa en los textos que resultan de la investigación; en ocasiones también se presentan estos textos a los informantes, para que hagan sugerencias y comentarios críticos. Si bien en esta segunda

[32] Para una aproximación a la etnografía colaborativa en general véanse los trabajos de Buford y Patillo-McCoy (2000), Lassiter (2005), y Srinivas (1996).

manera de colaboración se incorporan las voces de otros sujetos distintos al antropólogo, dichos sujetos mantienen el estatus de informantes, en sentido estricto no forman parte del equipo de investigación. Una tercera forma de colaboración es la propuesta por Marcus y Holmes, que mencioné más arriba, que consiste en incorporar a algunos miembros del grupo estudiado como "paraetnógrafos" temporales en el equipo de investigación (Holmes y Marcus 2006: 35). Una cuarta forma de colaboración, muy en boga hoy en día, consiste en producir textos en coautoría entre un antropólogo y un miembro del grupo estudiado (Rappaport 2008).[33]

Estas cuatro formas de colaboración etnográfica me parecen muy válidas, como válidas me parecen las etnografías escritas por una sola persona. Desde mi punto de vista, la igualdad gnoseológica no depende tanto de qué tan amplio es el número de personas cuyas voces son presentadas en los textos etnográficos, sino de la calidad de las relaciones entre las personas que intervienen en todo el proceso de investigación antropológica. Puede hacerse una etnografía en la que aparezcan los testimonios de decenas de personas, pero no existir ninguna igualdad gnoseológica porque

[33] Las presentes reflexiones sobre la producción del conocimiento antropológico son consecuencia de una experiencia de etnografía colaborativa realizada junto con Dorothy Silva, que es empleada de una empresa en Madrid sobre la que he estado investigando durante los últimos años (Silva y Reygadas 2013). La etnografía que realizamos reunió las cuatro estrategias de colaboración arriba mencionadas, pero intentó dar una nueva vuelta de tuerca a la investigación colaborativa, que consistió en incorporar a una persona del grupo estudiado, en este caso Dorothy Silva, como coautora que participó en todas las fases del proceso, desde la concepción inicial del texto, el diseño, el trabajo de campo y la redacción de resultados. No negamos la importancia de las fronteras disciplinarias y profesionales, tampoco la diversidad de formaciones, experiencias y trayectorias ni las relaciones de poder que atraviesan cualquier relación humana, incluyendo el trabajo de investigación. Pero consideramos que ubicarnos ambos como autores con pleno derecho y con responsabilidades compartidas es una manera fructífera de realizar etnografía colaborativa, de coproducir conocimiento. De ninguna manera pretendemos que un esfuerzo cooperativo de este tipo sea mejor que una etnografía clásica realizada por un observador externo o que un testimonio escrito por un *insider*. Es simplemente una manera entre otras de hacer investigación, mediante la cual quisimos ofrecer diversas perspectivas del fenómeno que estudiamos, "desde afuera" y "desde adentro" (Buford y Patillo-McCoy 2000; Lassiter 2005; Srinivas 1996). Fue una etnografía de una empresa europea realizada por dos latinoamericanos. Esta "inversión" de las posiciones clásicas de los sujetos de la investigación antropológica no fue resultado de una intención poscolonial, sino fruto de las circunstancias de las vidas de los autores. Tampoco pretendimos que esto nos otorgara alguna ventaja o desventaja epistemológica; es una manera de investigar entre otras, que deberá estar sujeta a vigilancia metodológica, igual que todas las demás.

el autor construyó una relación autoritaria con sus informantes y presenta su punto de vista como esencialmente superior al de los demás. A la inversa, puede haber una etnografía escrita a una sola voz, pero en la que se encuentre una perspectiva de igualdad gnoseológica por la manera en que el antropólogo trató a las personas durante su trabajo de campo, por la forma en que valoró los conocimientos de los demás y por su capacidad para incluir distintas perspectivas en el análisis.

A continuación presento algunas de las características que, a mi juicio, debería tener una etnografía con perspectiva de igualdad gnoseológica.

Deconstrucción de las categorías diferenciadoras: reconocer a las personas como personas

Decir que hay que "reconocer a las personas como personas" es una perogrullada, pero a lo largo de la historia de la antropología (y de la humanidad) las categorías diferenciadoras del tipo hombre-mujer, negro-blanco, indígena-civilizado, oriente-occidente, norte-sur, primitivo-moderno, desarrollado-subdesarrollado, etcétera, han tenido tanto peso en la generación de desigualdades que se hace necesario deconstruir esas categorías, ponerlas entre paréntesis y recordar que las personas con quienes hacemos trabajo de campo son, ante todo, personas.

Hablando de la desigualdad social, Charles Tilly (2000) sostiene que las principales desigualdades persistentes son producidas por la combinación de diferencias categoriales, jerarquías y distribución asimétrica de recursos con base en las categorías jerarquizadas.[34] Si trasladamos lo que dice Tilly sobre las desigualdades sociales al terreno gnoseológico, podría decirse que las categorías diferenciadoras han sido utilizadas para legitimar y deslegitimar, aprobar y desaprobar, sobrevalorar y demeritar los conocimientos producidos por diferentes clases de sujetos. Sobre esa base se establece una jerarquía y una división del trabajo intelectual entre ellos. Así, el conocimiento producido por una persona se considera científico o no científico,

[34] "En sí mismas, las categorías no producen una desigualdad profunda y persistente. Esto depende de su combinación con una segunda configuración: la jerarquía. La desigualdad categorial depende de la conjunción de un límite bien definido que separe dos sitios con un conjunto de lazos sociales asimétricos que conecten a los actores en ambos […] La desigualdad categorial sobrevive, por último, en la medida en que los sitios se asocian de manera desigual a los flujos de recursos que sostienen su interacción" (Tilly 2000: 111-112).

riguroso o caprichoso, prioritario o secundario, valioso o sin valor, profundo o superficial, meritorio o despreciable, no sólo por su contenido y sus características, sino también por la categoría a la que pertenece esa persona, es decir, si es un científico o una persona sin estudios, un doctor o un aprendiz, un antropólogo o un nativo. De esa manera se reproducen las desigualdades entre los saberes y se coagulan las categorías y las fronteras entre ellas, esencializando tanto al conocimiento como a las personas que lo producen: los nativos siempre serán "ingenuos" y sus conocimientos "simples", mientras que los científicos siempre serán "críticos y rigurosos" y sus conocimientos serán "sistemáticos y profundos". No basta con voltear de cabeza las categorías, revalorando los conocimientos subalternos y denigrando los conocimientos dominantes, como lo sugieren la antropología militante y las epistemologías del Sur. El problema está en la manera esencialista en la que se usan las categorías. De ahí que haya que deconstruirlas y pensar y reconocer las capacidades cognitivas de las personas en tanto personas, sin atribuirles virtudes o defectos a partir de las categorías en las que se les ha encasillado. Y digo "encasillado", porque las relaciones de las personas con las categorías son fluidas y complejas: nadie es completamente y durante toda la vida "científico" o "no científico", "antropólogo" o "no antropólogo", "dominante" o "subalterno". Incluso categorías que parecerían más permanentes como "indígena", "blanco", "negro", "occidental" u "oriental", son construcciones culturales, estereotipos que simplifican, homogeneizan y empobrecen una realidad llena de matices, fracturas y mixturas (Said 2008 [1978]).

Deconstruir las categorías implica una doble ruptura. Por un lado, hay que romper el vínculo esencialista entre las personas y las categorías, pues una persona puede pertenecer a varias categorías a la vez; también puede transformarse, ser capaz de cruzar las fronteras categoriales, etcétera. Por otra parte, significa reconocer que el conocimiento producido por una persona no es esclavo de sus pertenencias categoriales: puede estar influido por ellas, pero mantiene una relativa independencia y puede trascenderlas.

Eso no quiere decir que las categorías no sean útiles o que podamos desprendernos de ellas. La mente humana constantemente categoriza y las sociedades crean categorías diferenciadoras sin cesar. Estar adscrito a una determinada categoría (ser indígena u occidental, negro o blanco, hombre o mujer, etcétera) por supuesto que incide en la manera en que se ve el mundo y en la manera en que uno es visto por el mundo. Lo que propongo es simplemente poner las categorías entre paréntesis, romper el vínculo

esencialista y esencializado entre cierta categoría de personas y ciertos tipos de conocimiento, reconociendo en todas y en todos potencialidades y limitaciones cognitivas.

Tratar como seres humanos a las personas con quienes se realiza el trabajo de campo

Muchas veces se piensa que el compromiso del antropólogo con sus sujetos de estudio se expresa sólo o de manera fundamental en las características y el contenido de los resultados de sus investigaciones. Como si lo único que importara fueran sus textos, es decir, si los textos que escribe son "útiles" o "favorables" para el grupo estudiado o si en ellos les da voz a varios sujetos o "devuelve" al grupo la información que recibió. Si bien esto es importante, me parece que el compromiso comienza en el trabajo de campo mismo, en la manera en que el etnógrafo trata a las personas con quienes se encuentra. Puede verlas y tratarlas como lo que son, es decir, como personas en contextos históricos específicos, que son sus iguales en tanto que son seres humanos, más allá e independientemente de cualquier etiqueta, categoría o clasificación. Pero con frecuencia esto no ocurre, se suele verlas y tratarlas de muchas otras maneras no igualitarias: como objetos que se manipula instrumentalmente para obtener información, como entes exóticos a quienes se atribuyen estereotipos, como víctimas a quienes se quiere salvar, como pueblos atrasados a los que se pretende civilizar y desarrollar, como personas engañadas a quienes hay que ilustrar, como sujetos fabricados por las tecnologías del poder a quienes hay que liberar, como héroes revolucionarios a quienes hay que acompañar o seguir, etcétera.

Tratar a las personas como seres humanos en el trabajo de campo es el prerrequisito básico de una etnografía con perspectiva de igualdad. No hay que esperar varios años a la publicación de los resultados de la investigación para mostrar un talante igualitario y dialógico. Esto lo ha señalado con mucho tino el antropólogo español Ángel Díaz de Rada, quien dice que la ética del etnógrafo no estriba sólo en lo expresado en una distante publicación, sino de manera primaria en las pequeñas interacciones y en los pequeños compromisos que se hacen en el trabajo de campo, en esas "bagatelas morales" que ocurren día con día en la investigación de campo:

> Al sugerir que estas bagatelas son imprescindibles, estoy sugiriendo que la vinculación moral del etnógrafo con las personas del campo pasa primaria-

> mente, para bien y para mal, por la inmediata relación intersubjetiva que mantiene con ellas en la práctica de campo, y no necesariamente por el supuesto valor práctico que, en un futuro más o menos distante, les será devuelto como producto de la investigación. Puede que el producto de la investigación etnográfica sea más o menos útil a esas personas en el futuro, pero esa quimérica posibilidad, distante en relación con la práctica de campo, no debería llevarnos a descuidar nuestro compromiso moral con esas personas, aquí y ahora. (Díaz de Rada 2010: 58-59).

Reconocimiento de la validez de todas las formas de conocimiento

Un punto central de la perspectiva de igualdad gnoseológica es algo que he tratado de señalar a lo largo de todo este texto: que hay que reconocer la validez de todos los saberes y de las aportaciones de todos los sujetos cognoscentes. No sólo de aquellos que son nuestros pares, de los que nos caen bien o de los que coinciden con nuestros puntos de vista. También de aquellos que difieren de nosotros o que nos parecen criticables o cuestionables desde el punto de vista político o moral. Antropólogos que han trabajado con torturadores, con violadores, con personas que han cometido crímenes violentos o con miembros de la élite del poder nos han enseñado que conocer las perspectivas y puntos de vista de esas personas ensancha y enriquece nuestro bagaje etnográfico y nuestra comprensión de la realidad. Por lo general todos tendemos a buscar y valorar las perspectivas y los conocimientos de ciertos sujetos al mismo tiempo que descartamos y demeritamos los puntos de vista y los saberes de otros. Cada quien tiene su propio catálogo al respecto. No se trata de ser ecléctico o de coincidir con todos. Esto último sería imposible. Pero puede tenerse la apertura epistemológica para tratar de escuchar, si no todas las perspectivas, al menos una gran diversidad de ellas. Porque, como dijo Gramsci, todos somos filósofos. Y las etnografías realizadas en diálogo con una pluralidad de sujetos pueden ser muy ricas, porque todos somos etnógrafos. Los antropólogos tenemos que revalorar, de una manera muy especial, las contribuciones que realizan las personas con quienes hacemos nuestro trabajo de campo, que no son meros informantes o asistentes, sino participantes cruciales en el proceso de producción del conocimiento antropológico. Afortunadamente, cada vez se reconoce más que los sujetos de estudio de la antropología no

son extranjeros ni seres exóticos, sino cociudadanos de los antropólogos (Jaramillo y Vera 2013; Voirol 2013).

Inclusión equitativa de los antropólogos nativos

Una de las transformaciones más profundas que experimentaron las ciencias sociales y las humanidades durante la segunda mitad del siglo XX fue la irrupción de la perspectiva de género y la presencia masiva y hasta mayoritaria de mujeres en las diversas disciplinas del campo. Fue un proceso refrescante y enriquecedor, no exento de conflictos. Pienso que en la primera mitad del siglo XXI, en el caso de la antropología, uno de los procesos más significativos que está revolucionando la profesión –y con toda seguridad la revolucionará aún más en los próximos lustros– es la irrupción de las antropologías nativas. No sólo porque son cada vez más los antropólogos que provienen de los grupos tradicionalmente estudiados por la antropología (indígenas, afrodescendientes, miembros de las clases subalternas, originarios de países excoloniales, etcétera), sino también porque son cada vez más los antropólogos que estudian su propio grupo y porque, afortunadamente, los "sujetos de estudio" cada vez con mayor frecuencia discuten y cuestionan los estudios que se realizan con ellos, obligando a los etnógrafos a negociar sus interpretaciones, a ser recíprocos con la comunidad que los acoge y a devolver los resultados (Ossola 2013; Scheper-Hughes 2010; Téllez 2010).

¿Conseguirán los antropólogos nativos ser plenamente incluidos en la profesión? No fue fácil para las mujeres lograr su inclusión equitativa en el trabajo académico y aún no la logran por completo. Quizás la inclusión de los antropólogos nativos sea todavía más compleja, porque a los estereotipos, prejuicios y discriminaciones se suman fracturas de clase y muchos siglos de desventajas acumuladas. Existe un riesgo muy fuerte de que los antropólogos nativos sean considerados profesionistas de segunda clase. Sus etnografías pueden ser vistas más como "testimonios" que como productos académicos. Este riesgo se agrava porque, al igual que en el caso de los textos de los primeros antropólogos, muchas de las primeras etnografías nativas tienen un tono etnocéntrico y manejan una concepción esencializada de las culturas, pero lo hacen en una época en la que los etnocentrismos y los esencialismos son muy criticados en la disciplina.

Desde una perspectiva de igualdad gnoseologica, es muy positiva la irrupción y la proliferación de antropologías nativas. Si todos somos etnó-

grafos, es por demás deseable que se formen etnógrafos profesionales provenientes de los grupos tradicionalmente estudiados por la antropología. Debe pugnarse por su plena incorporación en el campo, así como por la transformación del campo para dar cabida a sus preocupaciones, sus perspectivas y sus criterios de validez etnográfica. Sin embargo, creo que hay que tener cuidado con las categorías diferenciadoras: no sería muy conveniente que se coagulara una distinción entre antropólogos nativos y no nativos, porque pueden reproducirse las viejas desigualdades con nuevos ropajes. Creo que todos merecemos el mismo trato y deben respetarse todas las formas de hacer antropología, pero también todas las etnografías deben estar sujetas al debate y a la crítica conceptual, metodológica y, ¿por qué no?, también política y social. Ser nativo no debe representar una desventaja, pero tampoco debe otorgar ninguna ventaja epistemológica ni un trato preferencial. Esta igualdad de trato no es obstáculo para instrumentar medidas temporales de acción afirmativa para promover la formación de antropólogos provenientes de los grupos históricamente excluidos o para estimular su inserción laboral. Tampoco debe ser pretexto para revisar críticamente los fundamentos de la disciplina: algo tiene que cambiar en la estructura del campo para garantizar la igualdad de oportunidades a nuevas generaciones de etnógrafos, más plurales y diversas, con nuevos saberes, nuevas agendas y nuevos parámetros para la valoración del trabajo antropológico.

Reconocimiento y cuestionamiento de los diferenciales de poder

Por lo dicho hasta aquí pudiera parecer que tengo una visión idílica del proceso de producción del conocimiento antropológico, como si fuera una comunidad igualitaria en la que "todos somos etnógrafos" y no existieran asimetrías y diferenciales del poder. Nada más lejos de mi intención. Si propongo un enfoque de igualdad gnoseológica es porque considero que existen enormes desigualdades y porque creo que la investigación antropológica, al igual que todo proceso social, está atravesado por relaciones de poder. En la práctica, las relaciones entre las personas que participan en la investigación no corresponden a una "situación ideal de habla", a la Habermas (1987), en la que imperan la igualdad y la simetría entre los participantes y todos aspiran al acuerdo, todos dicen la verdad y en la que

la fuerza del argumento vale más que el argumento de la fuerza. Tampoco corresponde a la "situación original" que propone Rawls (1997 [1971]), en la que existe un "velo de ignorancia" entre las personas con respecto a sus talentos, capacidades, clase social, grupo étnico, profesión, etcétera. Por el contrario, se trata de interacciones en las que los participantes tienen conciencia de sus características –generalmente diversas–, de sus capacidades y recursos –casi siempre asimétricos– y de sus intereses –concordantes o discordantes. En suma, se trata de una relación humana inserta en un entramado de poder. Las relaciones entre los diferentes actores que participan en las etnografías colaborativas son complejas y tienen dimensiones conflictivas y competitivas (Ossola 2013).

Decir que todos somos iguales en tanto seres humanos no debe hacer perder de vista que existen profundas desigualdades entre las personas; hay grandes asimetrías en la distribución de la riqueza, del poder, del capital cultural y educativo, etcétera. Todos tenemos capacidades cognitivas para producir saberes etnográficos valiosos y válidos, pero es muy distinta la situación de alguien que tiene una formación profesional como antropólogo, que tiene un empleo como investigador en alguna universidad de un país industrializado, que cuenta con recursos financieros y materiales para investigar, de la situación de una persona de un país del sur, que trabaja en otro campo y no ha tenido la oportunidad de dedicarse sistemáticamente a la antropología y a la investigación.

En la producción de conocimientos antropológicos intervienen muchas personas y entre ellas existen asimetrías y relaciones de poder. Desde una perspectiva de igualdad gnoseológica, éstas no se ocultan, al contrario, se reconocen, se critican y se procura que las brechas de poder se reduzcan en lugar de reproducirse y ensancharse. Puede aspirarse a que la relación antropológica se aproxime a una "situación de habla ideal" con equidad entre los participantes, pero eso no quiere decir que en la práctica exista esa situación ideal.

No estoy postulando una etnografía populista o anarquista, según la cual no existen o no deberían existir las jerarquías, la división del trabajo y las retribuciones desiguales, sino una etnografía igualitaria que critica las inequidades existentes y al mismo tiempo reconoce que en el proceso de conocimiento antropológico todas las personas pueden hacer contribuciones y todas pueden equivocarse, independientemente de su origen o de su posición en la estructura de poder. En todo caso, en la distribución de los créditos, del reconocimiento, del prestigio y de los frutos de la producción

del conocimiento etnográfico debería seguirse la máxima de "a cada quien según su trabajo", es decir, que deben valorarse todas las contribuciones. Y esto debe incluir al antropólogo, a sus asistentes y a las personas del grupo estudiado. Claro está que existirán siempre debates acerca del valor relativo de cada contribución. Esto implica desmontar una larga tradición que durante siglos ha atribuido mayor valor al conocimiento que proviene de occidente que al que viene de oriente, al que surge en el norte por encima del que nace en el sur (¡hasta en los mapas!), al que producen las clases dominantes en detrimento del que generan los sectores subalternos.

Buscar mayor igualdad en la producción del conocimiento antropológico no supone buscar la homogeneidad. La riqueza de la disciplina ha sido su apertura a la diversidad. No se trata de ignorar los distintos puntos de vista que existen tanto dentro de la disciplina como fuera de ella, sino de construir instituciones que permitan que la diversidad se exprese de manera más equitativa.

Todos estamos expuestos a la crítica y a la vigilancia epistemológica

Para concluir, quisiera recalcar que afirmar que el enunciado "todos somos etnógrafos" implica reconocer que todos podemos producir conocimientos etnográficos valiosos, pero también que todos podemos producir etnografías deficientes y cuestionables. Por eso todo conocimiento etnográfico debe estar sujeto a la crítica y vigilancia epistemológicas, independientemente de si lo produce el antropólogo, sus ayudantes, sus sujetos de estudio o quien sea. Todo conocimiento es incompleto, como dice Boaventura de Souza Santos (2009). Al respecto, vale la pena recordar lo que afirmó Gramsci:

> Después de demostrar que todos son filósofos, aun cuando a su manera, inconscientemente, porque incluso en la más mínima manifestación de una actividad intelectual cualquiera, la del "lenguaje", está contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, el de la crítica y el conocimiento, esto es, se plantea el problema de si: ¿Es preferible "pensar" sin tener conocimiento crítico, de manera disgregada y ocasional, es decir, "participar" de una concepción del mundo "impuesta" mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por uno de los tantos grupos sociales en los que uno se encuentra incluido automáticamente hasta su entrada en el mundo

> consciente (y que puede ser la aldea o la provincia, que puede tener origen en la parroquia y en la "actividad intelectual" del cura o del vejete patriarcal cuya "sabiduría" dicta la ley, de la mujercita que ha heredado la sabiduría de las brujas o del pequeño intelectual avinagrado en su propia estupidez e incapacidad para obrar), o es mejor elaborar la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica, y, por lo mismo, en vinculación con semejante trabajo intelectual, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y no aceptar del exterior, pasiva y supinamente, la huella que se imprime sobre la propia personalidad? (Gramsci 1975 [1948]: 11-12).

Gramsci señala que todos tenemos capacidades filosóficas porque todos tenemos una concepción del mundo, pero eso no quiere decir que todas las concepciones del mundo sean iguales: las hay más o menos sistemáticas, más o menos profundas, más o menos críticas, más o menos reflexivas. Algo similar ocurre con las etnografías. No basta con decir que todos somos etnógrafos o que hay que hacer un trabajo antropológico que conjunte diferentes saberes, en particular los conocimientos del antropólogo y los conocimientos de las personas con las que trabajamos. Todos tenemos capacidades etnográficas, pero las etnografías que producimos son distintas: están condicionadas de manera diferente por la dialéctica entre cercanía y distancia con respecto a la cultura estudiada, pueden variar en cuanto a un conjunto de variables: empatía, reflexividad, rigor científico, perspectiva crítica, coherencia, profundidad, posición política, etcétera.

En las palabras de Gramsci parece haber un desprecio de tonos evolucionistas y etnocéntricos hacia el cura, el vejete patriarcal o la mujercita que ha heredado la sabiduría de las brujas. Habría que señalar que, pese a lo que dijo Gramsci, estos sujetos pueden producir conocimientos valiosos y que el antropólogo, el filósofo, el científico y el intelectual revolucionario también pueden generar conocimientos acríticos y poco sistemáticos. La antropología es una disciplina valiosa porque se ha abierto a la alteridad y la diversidad, pero eso no la hace inmune a errores y prejuicios, como lo muestra la historia de la disciplina.

Existe una igualdad ontológica y gnoseológica entre todos los seres humanos, pero de ahí no se infiere que sean iguales los saberes etnográficos que forja cada uno de ellos. La formación sistemática, la evaluación de pares, la crítica, la discusión constante, el trabajo de campo meticuloso, la preocupación por el punto de vista de los otros y la búsqueda del rigor teó-

rico y metodológico son contribuciones importantes de la antropología académica, que no deben menospreciarse. De ningún modo quiero decir que las etnografías producidas por antropólogos profesionales son mejores, superiores, más certeras o más científicas que las que realizan otras personas. Esto es algo que habrá que evaluar en cada caso. Igualmente absurdo sería suponer que las etnografías producidas por los sujetos que estudiamos los antropólogos siempre serán mejores que las elaboradas por los científicos sociales, o que vivir en un país del sur o estar en una posición de subordinación social brinda una ventaja cognoscitiva. Habrá que evaluar en cada caso los alcances y limitaciones de todos los saberes que intervienen en la producción etnográfica. Si "todos somos etnógrafos", entonces también todos estamos sujetos a la vigilancia epistemológica y metodológica. No hay garantías de verdad o de valor etnográfico: ni el ser profesionales de la antropología, ni "haber estado ahí", ni haber hecho trabajo de campo, ni ser miembro de la sociedad o grupo estudiado, ni ocupar una posición subalterna en las relaciones de poder, ni tener una determinada postura ideológico-política.

Ahora bien, si toda etnografía es susceptible de ser evaluada, son ineludibles preguntas del tipo ¿evaluada por quién?, ¿evaluada desde cuál perspectiva y a partir de qué parámetros?, ¿hay que utilizar la perspectiva y las costumbres de la comunidad científica o las de la comunidad que se está estudiando? Me parece que no hay una respuesta única a estas interrogantes y no creo que nadie pueda esgrimir un criterio absoluto para determinar el valor de los conocimientos etnográficos. Hay una gran diversidad de opciones para juzgar y evaluar la producción antropológica. Cada comunidad científica o no científica podrá llegar a acuerdos para elegir alguna de esas opciones, pero ninguna puede pretender que esa opción sea la única posible, además de que esas comunidades no son homogéneas y sus criterios no son unívocos. Afortunadamente, la etnografía seguirá siendo diversa y seguirá siendo un campo de debate y de disputa. Pero es importante reconocer que ese campo no está formado –nunca lo ha estado– sólo por los profesionales de la disciplina, porque todos somos etnógrafos, aunque sólo muy recientemente lo hayamos reconocido.

Bibliografía

ABC Book World
2012 "George Hunt", ABC Book World, <http://www.abcbookworld,com/view_author.php?id=7356> [consultada: 22 de octubre de 2012].

Boas, Franz
1921 *Ethnology of the Kwakiutl, based on data collected by George Hunt*, Government Printing Office, Washington.

Boas, Franz y George Hunt
1975 [1905] *Kwakiutl texts*, AMS, Nueva York, (el texto original de 1905 fue publicado por E. J. Brill en Leiden y por G. E. Stechert en Nueva York).

Briggs, Charles y Richard Bauman
1999 "'The foundation of all future researches'. Franz Boas, George Hunt, Native American texts and the construction of modernity", *American Quarterly*, 51 (3): 479-528.

Buford, Reuben y May Patillo-McCoy
2000 "Do you see what I see? Examining a collaborative anthropology", *Qualitative Inquiry*, 6 (1): 65-87.

Caviedes, Mauricio
2013 "Metodologías que nos avergüenzan: la propuesta de una investigación en doble-vía y su efímera influencia en la antropología, *Universitas Humanística*, 75: 37-61.

Cefkin, Melissa
2010 "Business, anthropology and the growth of corporate ethnography", Melissa Cefkin, (ed.) *Ethnography and the corporate encounter*, Berghahn, Nueva York : 1-37.

Clifford, James
1991 "Sobre la autoridad etnográfica", Clifford Geertz, James Clifford, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México: 141-170.

Darrouzet, Chris, Helga Wilde y Suzann Wilkinson
2009 "Participatory ethnography at work: Practicing in the puzzle palaces of a large, complex healthcare organization", en Melissa Cefkin (ed.), *Ethnography and the corporate encounter*, Berghahn, Nueva York: 61-94.

Díaz de Rada, Ángel
2010 "Bagatelas de la moralidad ordinaria. Los anclajes morales de una experiencia etnográfica", Margarita del Olmo (ed.), *Dilemas éticos en antropología*, Trotta, Madrid: 57-76.

Geertz, Clifford
1987 [1973] *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.

Geertz, Clifford, James Clifford y otros
1991 *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México (compilado por Carlos Reynoso).

Gramsci, Antonio
1975 [1948] *Cuadernos de la cárcel: el materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Juan Pablos, México.

Guber, Rossana
2010 "La autonomía etnográfica. El trabajo de campo de los antropólogos sociales argentinos entre 1965 y 1975", *Antípoda. Revista de antropología y arqueología,* 11: 189-215.

Habermas, Jürgen
1987 *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.

Holmes, Douglas y George Marcus
2006 "Fast capitalism: Para-ethnography and the rise of the symbolic analyst", M. Fisher y G. Downey (eds.) *Frontiers of capital.*

Ethnographic reflections on the New Economy, Duke University Press, Durham y Londres: 33-57.

Jaramillo, Jefferson y Juan Pablo Vera
2013 "Etnografías desde y sobre el Sur global. Reflexiones introductorias", *Universitas Humanística*, 75: 13-34.

Lassiter, Luke
2005 *The Chicago guide to collaborative anthropology*, University of Chicago Press, Chicago.

Leclerc, Gerard
1973 *Antropología y colonialismo*, Comunicación, Madrid.

López y Rivas, Gilberto
2005 "Acerca de la antropología militante", ponencia para el coloquio "La otra antropología", Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 21 de septiembre.

Ossola, María Macarena
2013 "La autoridad etnográfica interpelada. Tensiones contemporáneas sobre la(s) escritura(s) de la otredad", *Universitas Humanística*, 75: 63-80.

Peirano, Mariza
1995 *A favor da etnografía,* Relume-Dumará, Río de Janeiro.

Rappaport, Joanne
2008 "Beyond participant observation: collaborative ethnography as theoretical innovation", *Collaborative Anthropologies,* 1: 1-31.

Rawls, John
1997 [1971] *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.

Said, Edward
2008 [1978] *Orientalismo*, Random House Mondadori, Barcelona.

Santos, Boaventura de Souza
2009 *Una epistemología del sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
2012 "Introducción: las epistemologías del sur", en cidob (org.), *Formas-otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*, Barcelona, Centre for International Affairs, Barcelona: 9-22.

Scheper-Hughes, Nancy
2010 "Ira en Irlanda", Margarita del Olmo (ed.), *Dilemas éticos en antropología*, Trotta, Madrid: 203-228.

Silva, Dorothy y Luis Reygadas
2013 "Tecnología y trabajo colaborativo en la sociedad del conocimiento", *Alteridades*, 23 (45): 107-122.

Srinivas, Mysore
1996 *Village, caste, gender and method. Essays in Indian social anthropology*, Oxford University Press, Oxford.

Tedlock, Dennis
1991 "Preguntas concernientes a la antropología dialógica", Clifford Geertz, James Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México: 275-288.

Téllez, Virtudes
2010 "No estamos de acuerdo con algunas de tus interpretaciones: gestión de la información en el trabajo de campo con personas estigmatizadas", Margarita del Olmo (ed.) *Dilemas éticos en antropología*, Trotta, Madrid: 187-201.

Tilly, Charles
2000 *La desigualdad persistente*, Manantial, Buenos Aires.

Voirol, Jéremié
2013 "¿Cómo practicar la etnografía? Hacia una teoría pragmática y política de la descripción", *Universitas Humanística,* 75: 81-104.

Tepoztlán: comunidad revisitada, invención de la tradición y movimiento etnopolítico*

Ana María Salazar Peralta

Introducción

La etnografía ha sido la forma tradicional que el antropólogo emplea para construir la información de primera mano en campo. A través de ésta, se establece una relación humana que involucra una dimensión cognitiva y afectiva de acercamiento con la alteridad y un compromiso ético con los sujetos de estudio y con la disciplina antropológica. Ésta es la premisa que tomo como punto de partida.

En este ensayo presento algunas reflexiones generadas durante y posteriormente al trabajo de campo etnográfico en el municipio de Tepoztlán. Entre ellas resalta el ejercicio de la autoreflexión en el proceso de generación y validación del dato etnográfico, sobre la relevancia de una investigación de largo aliento y, finalmente, sobre el proceso dialógico entre el investigador y el sujeto de estudio en un contexto de historia situada. Dichas preocupaciones epistemológicas formaban parte del contexto de construcción del objeto de estudio.

Fue relevante entonces considerar que los procesos históricos de finales del siglo XX incidieron en los paradigmas en la antropología, de la sociología y las ciencias sociales, al problematizar sobre la vida social y cultural en el mundo contemporáneo. Para entonces, el método tradicionalmente

* Agradezco al Proyecto de Investigación e Inovación Tecnológica, UNAM "Movilidad y globalización: estudios sobre migración y turismo de segundas residencias" (clave IN3011513) el apoyo para la elaboración de este capítulo.

utilizado en el estudio de la vida cotidiana entró en crisis. Ante la caída de las ideologías, la teoría social de finales del siglo xx cuestionó la legitimidad del escrutinio al que se sometían al objeto de estudio de la antropología, el sujeto y el reconocimiento de la diversidad, evitando con ello el excesivo relativismo del momento (Hammersley Atkinson 1994). Dicho cuestionamiento sostenía, además, que la etnografía ya no se centraba en la evidencia sino en la interpretación a la que se sometía el propio dato. Lo anterior perfiló la reflexión en torno a la etnografía y a la misma teoría social, interpelando la objetividad del discurso científico al igual que la relativización del dato cultural. Se trata entonces de una epistemología constructivista acompañada de una narrativa autorreferencial (Zavala 1992).

Por una parte, la metodología de las ciencias sociales siguió siendo seriamente cuestionada por científicos como Karl Popper (Popper 1973:11), quien reconoce que esta metodología consiste en ensayar posibles soluciones para problemas que se hunden profundamente en sus propias raíces. Sin embargo, estos problemas que no resultan atractivos para las ciencias duras, sí lo son para la ciencia social, aunque pudieran ser resueltos exitosamente o no y pudieran resultar interesantes o triviales, fructíferos o no, dependiendo de la honradez, linealidad y sencillez con que sean abordados, bien sea como problemas teóricos o como problemas prácticos. Por otra parte, los cuestionamientos relativos a la vida social y a la producción cultural de la acción social –nos dicen autores como Giddens y Turner (1990: 9-21)– no son privativos de la antropología sino que se extienden a todas las disciplinas científicas y humanísticas.

Una de las complicaciones de estos problemas de estudio es la relación sujeto-sujeto entre el investigador y lo investigado. De aquí que la etnografía aparezca como un resultado de la observación reflexiva que integra las narrativas de los sujetos de la investigación antropológica y la del antropólogo. Se trata entonces de que la mirada del antropólogo recupere y valore la carga ética de reconocer el intercambio dialógico en la producción de los datos en el proceso de interpretación de la cultura que estudia. Por lo anterior, todo lo que ocurre en el contexto de estudio debe ser registrado meticulosamente, incluyendo cualquier exégesis interna que resulte de la interacción sujeto-sujeto en el proceso dialógico y cognitivo de la etnografía, explicitando las marcas culturales identificadas del observador para, con ello, evitar el etnocentrismo del multiculturalismo en la interpretación cultural.

Esta postura resulta particularmente importante para la antropología, ya que es difícil mantener la neutralidad que impone la objetividad científica respecto al objeto de estudio, dado que el investigador y el investigado comparten –aunque de forma diferenciada– la memoria colectiva del proceso histórico nacional, más allá de las marcas que los particularismos y los conflictos sociales regionales dan a la construcción de la identidad colectiva. Por tanto, la autoobservación que haga el antropólogo debe incorporarse al análisis del dato etnográfico (Barley 1989), en tanto que se vuelve una valoración más por ser consignada en la reflexión de la interpretación etnográfica (Bartolomé 2002: 14).

El trabajo etnográfico que desarrollé en el norte del estado de Morelos mantuvo, en todo momento, el ejercicio consciente de mi interacción con el sujeto de la acción en el contexto cultural en el que éste se inscribía. Mantuve siempre presentes los precedentes antropológicos en el lugar de estudio de Redfield (1930), Lewis (1951), Bock (1980) y Lomnitz (1982), ya que todos ellos proveyeron un horizonte cultural, social y político, fundamental para explorar el cambio social. Con ello pretendí responder a la pregunta epistemológica de quién conoce y qué sucede a partir de este conocimiento. En tal sentido, suscribo la tesis de Jesús Galindo Cáceres quien señala: "el investigador es un viajero de la creación y la exploración; cambia a cada paso, aprende y se modifica a sí mismo por la auto-observación reflexiva, no repite una operación de la misma manera, por lo que parte de la propia *trayectoria auto-organizadora* de lo social" (1998: 23-31).

El trabajo etnográfico

Al desarrollar la investigación *Transformación de las formas de vida tradicionales en Tepoztlán,* entre 1983 y 2010, pude observar una multiplicidad de eventos, organicé y jerarquicé tanto la información previa como la que fue surgiendo en el contexto histórico de la investigación, buscando siempre responder a las preguntas sobre qué constituía la cultura tradicional y su pervivencia en un contexto de modernización y cambio social que claramente transformaba la realidad social más allá del imaginario local. El avance fue concretándose en una serie de artículos y ponencias y, finalmente, en una tesis doctoral, ejercicios académicos todos que, en su momento, permitieron discernir en torno a problemas de orden práctico con respecto al cambio sociocultural y a la modernización del campo, a la par de dar a conocer las acciones emprendidas por los gobiernos posre-

volucionarios. Asumo que la cultura tradicional representa el conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundada en la tradición y que se expresa a nivel individual y colectivo, reconociendo en esta expresión una respuesta a las expectativas de la comunidad; es, por tanto, expresión de la identidad cultural de las normas y los valores sociales (UNESCO 1989).

El itinerario que seguí para la construcción del objeto de estudio incluyó la consulta de la literatura etnográfica producida por los antropólogos que me habían precedido, lo que me condujo a centrarme en la interacción entre la teoría social, la heurística y la reflexividad antropológica. Desde ahí sustenté las premisas y preguntas que iban surgiendo de la observación participante, de la interacción social y de la propia exégesis interna en la interacción con los sujetos sociales en el camino de acceso al conocimiento de los hechos sociales, es decir, el dato empírico. Emprendí una etnografía intensiva de largo aliento que fue incorporando una amplia gama de temas y subtemas, todos ellos de gran interés antropológico. Lo anterior bajo un intenso proceso de observación empírica y de formulación teórica, siguiendo con el afán de la producción de conocimiento.

Ahora, con el paso del tiempo, coincido con Kemper y Peterson en aquello de que "las múltiples visitas al mismo sitio del trabajo de campo hacen difícil ignorar el paso de lo cotidiano y las ráfagas *staccato* de lo extraordinario" (Kemper y Peterson 2010: XVIII). Se logra entonces ir corrigiendo sobre la marcha las fallas de comprensión de la realidad, y observar con mayor profundidad los cambios y las continuidades de un fenómeno a lo largo del tiempo en que se estudia.

Al inicio de la investigación me debatía en torno al *tema* y a la unidad de análisis, es decir el qué y el cómo, así como en torno a la escala de estudio. Todo ello me parecía fundamental, considerando que entre mis predecesores y para su tesis doctoral, Robert Redfield tomó el caso de Tepoztlán e hizo generalizaciones que abarcaban los ocho pueblos del municipio en un tiempo breve (1926); mientras que Oscar Lewis contó para su programa interdisciplinario con un cuerpo de investigadores profesionales, quienes en conjunto conjugaron su experiencia de campo y su conocimiento de la realidad social para abordar un extenso programa metodológico (1943-1966). Dichas experiencias de investigación me fueron nutriendo. Las observaciones de Lewis en torno a la comunidad revisitada acompañada por profesionales y su metodología holística me planteaba decidir qué parte de todo ese universo sería el eje de la investigación. De

ahí la enorme importancia de definir de inicio una pregunta de investigación que evitara la dispersión de querer abarcarlo todo. En ese sentido me centré en definir cuáles eran los aspectos sociales y culturales que sustentaban la tradición tepozteca y cuáles eran los aspectos de la vida social que estaban siendo transformados por la modernización.

Otro aspecto por considerar lo fue la supuesta personalidad hostil y hermética propia de los tepoztecas según Lewis, tema que no representó un impedimento; tampoco observé exabruptos de ninguna índole. Por el contrario, los actores entrevistados, incluyendo al primer presidente ejidal de Tepoztlán, recordó cómo Redfield enfrentó el rechazo e incluso la expulsión de la comunidad de pueblos originarios (1926), ya que en su momento la comunidad vivía un ambiente social convulso derivado de la expansión de la lucha "cristera". Esto me llevó a iniciar la indagación consultando, en primer lugar, el Archivo Municipal (lo que se había salvado de ser destruido durante las conflagraciones revolucionarias y los conflictos agrarios de los años 30 por la posesión de los bosques). De forma paralela, me presenté con todas las autoridades municipales (presidente municipal, el cabildo, representantes de bienes comunales y el ejido) y las personalidades clave a nivel de la cabecera municipal (sacerdote, maestros, la directora de la escuela primaria y autoridades de salud en la clínica de Tepoztlán) y en cada una de las comunidades que integran la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán, asegurando mi identificación como investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

El estudio del Archivo Municipal me permitió adquirir información valiosa sobre múltiples temas tales como conflictos agrarios, violencia social y doméstica, asuntos judiciales diversos y vida cotidiana; este fondo documental es resultado del funcionamiento del Juzgado Menor del Distrito Judicial del norte de Morelos. Los resultados de esa indagación sirvieron para mirar con detalle los sucesos de la historia local y regional, amén de los decretos expedidos por el presidente Calles sobre la sedición cristera, asociados con los conflictos regionales del robo de ganado y la emergencia de las células de la Confederación Regional Obrera Mexicana por la consolidación de los sindicatos obreros y campesinos. La revisión de todos esos datos generó un puente conceptual para dialogar con cierta fluidez durante los periodos de interacción con los sujetos de estudio. Dicha estrategia fue complementada con una perspectiva interdisciplinaria en torno a la definición del objeto de estudio, con la intención de comprender la interpretación que la historia, la etnohistoria, la antropología física,

la arqueología, la geografía y la etnografía presentaban sobre los fenómenos sociales que conformaban la realidad social del municipio de Tepoztlán en el momento de mi estudio.

En ese sentido, me queda claro que la etnografía tiene entre sus objetivos la observación de las sociedades, con la finalidad general del conocimiento de los hechos sociales, las costumbres, los valores, los comportamientos y los diversos escenarios de la vida social y ceremonial, así como también de la resistencia y la controversia políticas, tal y como lo indicó Émile Durkheim y lo reafirmó posteriormente Marcel Mauss (1974: 19-29).

Realicé visitas, como parte del trabajo de campo, a cada uno de los ocho pueblos originarios: Tepoztlán, Amatlán de Quetzalcóatl, Ixcatepec, San Andrés de la Cal, San Juan Tlacotenco, Santa Catarina, Santiago Tepetlapa y Santo Domingo Ocotitlán; además de las nuevas localidades y las colonias resultado del crecimiento poblacional: Bocanegra, Huilotepec, Obrera y Tierra Blanca, todo ello con la finalidad de ajustar el eje temático y la pregunta de investigación en torno a qué aspectos culturales constituían la vida tradicional de la comunidad de pueblos originarios en un contexto de cambio sociocultural.

La indagación se fue constituyendo en una de largo aliento, respondiendo a la dinámica de seguir el registro del comportamiento social, por lo que su definición fue asumiendo sus propias configuraciones y metas a partir de los fenómenos concretos del proceso histórico regional-nacional y global. Inicialmente observé detenidamente las particularidades culturales y la excepcionalidad del inventario cultural que sustenta la identidad tepozteca en diversas actividades, como el Reto del Tepozteco, la fiesta patronal de la Natividad, y las fiestas asociadas con la actividad agraria, además del Carnaval y el Brinco del Chinelo. Todas estas actividades culturales se representan cada ciclo anual, las ceremoniales y rituales se llevan a cabo con extraordinaria solemnidad, a través de la organización ceremonial comunitaria entre los barrios y la organización de los comerciantes del mercado en la cabecera municipal de Tepoztlán. El interés por la cultura de la comunidad de pueblos originarios fue desarrollándose a la luz de la lectura de los trabajos de investigación en otras partes de Morelos que ilustraban particularidades de estas sociedades rurales, como es el caso de los trabajos de Friedlander (1977), Bartolomé y Barabas (1981) y Peña (1980). Todos estos trabajos fueron aportando a la comprensión de la formación social y cultural del municipio cuyo proceso histórico fue marcado por distintas etapas, al entendimiento de los cambios socioculturales y las formas de

interacción entre los grupos sociales con el poder y cómo estas interrelaciones se expresan en la organización de la vida ceremonial y el ritual.

Como resultado, posteriormente pude establecer un comparativo con aquellas otras actividades que se refieren a la invención de la tradición en el pueblo de Amatlán de Quetzalcóatl y a la institucionalización de la festividad del Señor Quetzalcóatl, misma que resulta paradigmática de la agencia colectiva en torno a la ciudadanía cultural (Salazar Peralta 2010: capítulo 4).

La secuencia de sucesos y la riqueza cultural me llevaron a registrar rigurosamente las acciones políticas y los ceremoniales de la vida cotidiana y comunitaria –como el culto a los cerros, las peticiones de lluvia y la revivificación del culto al Tepoztécatl– que ilustran la pervivencia de las sociedades primordialistas de antiguo cuño mesoamericano.

A través de la etnografía constaté los cambios y los aspectos distintivos de la modernización y el cambio sociocultural ocurridos en la comunidad de pueblos, entre los que destacan el paulatino abandono de las labores agrícolas, la migración internacional, el incremento de la escolarización y la ampliación y diversificación de servicios para el turismo, así como la adaptación de un precario equipamiento urbano que avanzaba sobre la franja agrícola. Asimismo pude observar la emergencia de oficios relacionados con el turismo y el ocio de los avecindados (procedentes mayoritariamente de otras partes del estado de Morelos y del Distrito Federal) en la comunidad de pueblos, como la jardinería, la vigilancia y el servicio doméstico, los taxistas, restaurantes, bares y otros servicios, como los centros de renta de videos, mantenimiento de albercas y oficinas de bienes raíces y una amplia gama de boutiques y galerías para satisfacer el consumo tanto de avecindados como de visitantes. También pude registrar las tensiones y las rupturas en las relaciones entre los tepoztecos y los "tepoztizos", término empleado por la población local, para referirse a todas aquellas personas no nacidas en Tepoztlán pero que radican en el municipio.

Con todos esos antecedentes y la visión panorámica de todos los pueblos y sus comunidades, me pregunté entonces sobre cómo abordar la invención de la fiesta de Quetzalcóatl y su institucionalización en tanto resultado de la agencia social, además de cuáles eran los elementos que caracterizaban la invención de esta festividad en tanto ciudadanía cultural.

La constitución de la fiesta de Quetzalcóatl y su significación se vincula con la invención de una tradición que nace del hallazgo arqueológico prehispánico en el sitio de Cinteopa de una plataforma y un patio entre cu-

yos restos se conservaron unas almenas y dos mascarones de barro de tipo teotihuacano que representan a un personaje asociado con los dioses de la fertilidad, cuya iconografía –según Carmen Cook de Leonard (1985)– representa a Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl. Este hecho se suma a la noción primordialista de la geografía cultural que parece reproducir en el territorio de Amatlán el mito del nacimiento del Señor Quetzalcóatl, "el de las sandalias doradas", quien aparece firmemente enraizado en el imaginario de la población. Así, un sitio que ya se reconocía como el lugar del nacimiento del dios más complejo del panteón prehispánico, se valida a través de un hallazgo arqueológico, dando fundamento a una nueva tradición. En este sentido, la geografía cultural y el primordialismo que priva forman parte del principio de determinación del sujeto de tener un dispositivo para la negociación política con las autoridades de Morelos, por el reconocimiento y una mejor distribución de los recursos para el desarrollo comunitario. Dicha determinación emergió de la diferenciación política y cultural en la interacción del sujeto en un contexto determinado de relaciones interétnicas.

En el trabajo de campo etnográfico pude registrar casi desde su nacimiento la festividad de Quetzalcóatl en 1980 (Salazar Peralta 2003), misma que puede ser analizada como un texto cultural moderno vinculado con la producción y los derechos culturales en la coyuntura de demanda de los pueblos y las comunidades indígenas campesinas frente a los proyectos de privatización territorial del gobierno del estado.

Este fenómeno complejo, que resumo en la expresión "invención de la tradición de Quetzalcóatl" en Amatlán, encuentra su explicación en las estrategias colectivas de un pueblo de cuya metamorfosis sociopolítica emerge un sujeto colectivo. Este sujeto, al despojarse de su condición de cliente del sistema político mexicano, pasó a constituirse en ciudadano que luchaba por la equidad redistributiva y el reconocimiento social, al tiempo que exigía respeto a sus referentes étnico-territoriales. Para ello instrumentó y manipuló referentes de la memoria colectiva y resignificó la geografía ritual, la tradición oral y la historia de larga duración para dar sentido y coherencia a una nueva identidad colectiva reforzada, ejemplificado con ello la construcción social de la realidad desde sus referentes étnicos.

En el entramado de las significaciones, exploré el sentido y el contenido simbólico de la geografía ritual del mito de Quetzalcóatl, su textualidad y representación en el territorio de Amatlán de Quetzalcóatl. La figura de

Quetzalcóatl, héroe cultural de la región, se constituyó en un símbolo que convocó al aglutinamiento social y dio sentido a la emergente ciudadanía cultural. Recordemos que la ciudadanía cultural puede ser definida como una expresión de la apropiación, por parte de las organizaciones civiles, de una norma jurídica asociada con la reivindicación de los derechos culturales de los pueblos que avanzan en la consecución de la democracia cultural en su tránsito por alcanzar la libertad cultural (PNUD 2004). Al mismo tiempo es una expresión de la justicia popular, comunitaria y, en última instancia, de la democracia participativa, componente integral de la determinación ciudadana. Entonces, el registro de esta circunstancia me obligó a participar ampliamente en el debate académico y legislativo en torno al patrimonio cultural en México; esta situación es común e indicativa de los diferentes papeles que el investigador de campo cumple, y de la manera en que se van desdoblando, desarrollando y consolidando en el curso de la indagación y la reflexión en torno al objeto de estudio. Al irse construyendo el conocimiento, se permite al investigador su difusión pero, y lo recalco, sirve de sustento a los diversos propósitos a los actores sociales involucrados, para variados usos sociales del conocimiento; sobre éstos, el investigador no tiene poder de decisión ni control.

Todos estos temas, subtemas y preguntas se convirtieron en ejes conceptuales que me sirvieron para comprender la dimensión ética de la interacción y el diálogo entre la observación reflexiva del investigador en el trabajo etnográfico y la narrativa de los sujetos de la indagación, tanto para la producción del dato duro derivado de la etnografía, cuanto para el posterior y reflexivo proceso de análisis que conduce a la interpretación antropológica. En este sentido, coincido con Anastasia Téllez, quien afirma:"la observación participante no debe confundirse con el trabajo de campo, el trabajo de campo es una fase de la investigación empírica en la antropología, en tanto que la observación participante es una técnica de recogida y producción de información" (Téllez 2007:128).

Más tarde, y como resultado del proceso histórico y las reformas estructurales que por turno fueron incidiendo en Tepoztlán, me pareció pertinente registrar también las acciones sociales y los momentos álgidos de un conflicto en torno a la construcción del club de golf El Tepozteco. Este fue un proyecto conjunto del gobierno estatal y la iniciativa privada –especialmente de capitales globales y corporativos de comunicación global– realizado en 1995. El registro de este conflicto y el llegar a conocer el entramado de la resistencia social, fueron aspectos que consideré rele-

vantes para un posterior debate teórico en torno al conflicto social y a las estrategias políticas establecidas por el sujeto colectivo en los múltiples escenarios de resistencia social, (asambleas, mítines, y marchas). Estas acciones se articularon con la figura mítica de Tepoztécatl–dios tutelar, fundador del territorio, representado como figura humana corporizada en el mito de fundación–, que en el contexto de la lucha política representó los códigos y elementos de la cultura tradicional, en particular los de la vida ceremonial y la ritualidad indígenas.

Indudablemente mi investigación de campo se enriqueció con la incorporación de los ejes simbólico-estructural e interpretativo. Decidí entonces profundizar la indagación sobre el patrimonio cultural tepozteco a la par de la investigación y la reflexión antropológicas. Como resultado, registré un amplio inventario cultural en el que destacan el ciclo festivo y los sistemas normativos –analizados desde la antropología simbólica y el análisis de la cultura–que encuadraron la lucha social.

El enfoque antropológico sobre la cosmovisión, el estudio de las sociedades antiguas, el análisis de la cultura, la historia de las mentalidades y la teoría de las identidades me fueron útiles en tanto me permitieron abordar la percepción del sujeto respecto al pasado en la tradición cultural y el amplio repertorio cultural, así como constatar su relevancia en el fundamento de la identidad territorializada de la tradición tepozteca. Esta tradición perdura tanto en el imaginario social como en la ética concreta del sujeto histórico a través de la figura de su héroe legendario Tepoztécatl, a la vez hombre-dios-gobernante y *altepeyolotl*, corazón del pueblo. Tepoztécatl, además representa la identidad territorial y la *matria*, ambas dimensiones recurrentes que se fortalecen por la íntima interacción de los sujetos con el espacio geográfico, reproduciendo los vínculos primordiales y el extenso inventario cultural material e inmaterial que sustenta la identidad tepozteca. Hay que recordar que el primordialismo ha sido duramente criticado por las teorías instrumentalistas por su definición de etnicidad en términos de una consanguinidad imaginaria, cuya relevancia sociológica se sustenta en las creencias que funcionan como componentes de la conciencia colectiva de un grupo orientando virtualmente por sus prácticas (Giménez 2006: 140). El primordialismo, para el caso que nos ocupa, constituye un componente de la identidad étnica que se sustenta en el antiguo derecho de sangre y de pertenencia al territorio que recuerda la preeminencia del familismo tepozteca, sustentado por Lewis. Aspectos de culturas íntimas (1984: 407) que han sufrido transformaciones dife-

renciadas dependiendo de la incidencia de cambios en la educación y el desarrollo humano ocurrido en el proceso histórico.

A lo largo del movimiento etnopolítico en contra del club de golf (1995-2001), pude registrar la constitución misma del sujeto colectivo y la manera como fue perfilándose a través del disenso y la resistencia a la imposición de esta empresa; es decir, puede observar cómo se fortalecía la agencia colectiva. Participé de forma activa en los mítines organizados por diferentes actores sociales de la comunidad, ofreciendo mi interpretación de los hechos sociales en las movilizaciones, y registré la constitución de la Asamblea Popular, organización que demandaba la revocación del mandato a la presidencia municipal y el cabildo, así como la constitución de un gobierno autónomo.

Siendo congruente con la percepción de la relevancia sociohistórica de los eventos políticos que registraba, debí complementar mi interpretación con material teórico referente a los movimientos sociales, particularmente del movimiento indígena latinoamericano. Este material fue complementado también con información hemerográfica, que me brindó la oportunidad de tomarle el pulso al conflicto social, cuya significación y comportamiento sociohistórico aludían a la configuración de un movimiento etnopolítico. Así, pude identificar qué aspectos distintivos de la movilización social constituyen un movimiento etnopolítico.

Analizando las coordenadas del movimiento indígena latinoamericano de finales del siglo XX, observé que los movimientos de reivindicación étnica aparecían en el momento en el que la cultura y la sociedad de los pueblos indios se veían amenazados por la globalización; muchos de éstos se dan en respuesta a los conflictos en contextos interétnicos ante la falta de intervención del Estado. En compensación a dicha vulnerabilidad, y ya organizados, algunos pueblos indígenas han iniciado procesos de etnogénesis no sólo como recuperación de la memoria étnica sino también como el surgimiento de una nueva identidad y fortalecimiento de la identidad étnica para revertir la atomización localista a la que los redujo la dominación colonial. Esta etnogénesis ha contribuido a la construcción de una *identidad panindiana* que les ha permitido articular sus luchas a nivel continental (Fernández Fernández 2009). Sin embargo, en mi opinión, el movimiento social de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán respondía más a la caracterización etnopolítica planteada por Alicia Barabas (2005: 270), en tanto que respuesta a las reivindicaciones de un sujeto histórico en defensa de su territorio y su identidad étnica.

Los movimientos etnopolíticos apelan, entre otros temas, a la defensa del territorio en tanto base principal de los pueblos indígenas (Oyarzún 2007). La territorialidad constituye el eje medular de las reivindicaciones étnicas, lo que no implica que el Estado multicultural reconozca los derechos de los pueblos indígenas a las tierras, las aguas y otros recursos del medio ambiente local. En ese sentido, Miguel Alberto Bartolomé sostiene que lo que caracteriza a los movimientos etnopolíticos es el planteamiento de la acción política sustentada en los códigos culturales como estrategia de resistencia y acción colectiva (Bartolomé Bistoletti 1997). Estos fenómenos sociales arrojan luz a la caracterización de las identidades sociales y a la configuración de los grupos indígenas como sujeto colectivo. Los movimientos etnopolíticos, entonces, son la respuesta de la etnicidad a los conflictos en contextos interétnicos ante la falta de intervención del Estado –incluidos los levantamientos organizados. Los levantamientos indígenas han reivindicado objetivos específicos, los vínculos primordiales con el territorio y los recursos. Detrás de sus reivindicaciones se encuentra su decisión de defender sus recursos naturales, que son el sustento de su vida y futuro como pueblos; pero eso no es suficiente para que las empresas transnacionales desistan de sus pretensiones de apoderarse de ellos para convertirlos en mercancía (López Bárcenas 2011:182). En el marco de estos levantamientos indígenas, en muchas ocasiones, los objetivos políticos de orden cultural son descalificados por las autoridades, se denosta su relevancia en la dinámica del desarrollo de la sociedad nacional y se genera cierta animadversión en la opinión pública respecto a las respuestas étnicas.

Ubiqué otro factor primordial en esta fase del proceso histórico social en la abdicación del Estado a su facultad reguladora de lo público (López Bárcenas 2006), hecho que imposibilita la cohesión social e integradora de la democracia participativa y propicia, al mismo tiempo la configuración y la redefinición de la interacción ciudadana con la práctica política de los distintos segmentos sociales. El papel de la identidad étnica como dispositivo de lucha que opera desde la perspectiva de los pueblos indios, según nos dice Bello (2004: 69), incide políticamente cuando los referentes culturales de la sociedad nacional "interconectada" han sido despojados de los valores culturales –de los pueblos que integran la sociedad nacional–, a través de los medios de comunicación, siguiendo los intereses del mercado capitalista alejando así a los auditorios–en tanto actores sociales–de los referentes culturales significativos.

Lo anterior me forzó a indagar la cultura y la identidad cultural contenidos en la organización de la vida ceremonial y el ritual para comprender cómo es que fueron recuperados por el sujeto colectivo para enarbolar sus luchas en defensa del territorio étnico, y cómo fueron convertidos los códigos y el acervo cultural de la tradición tepozteca en ejes rectores de la resistencia social. En tal sentido, puedo argumentar que el movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios se define por la existencia de un sujeto colectivo de orden histórico que se estructuró en torno al impulso a la legitimidad y el protagonismo político de la organización indígena, fundamentada en la identidad y pertenencia al territorio étnico. Aspectos que se emplearon en la interlocución con las instituciones del Estado para redefinir la relación e interacción interétnicas, tradicionalmente asimétricas como resultado de la expresión de la dominación y la subordinación política.

Entonces, el movimiento etnopolítico introdujo alternativas políticas que revaloraron el territorio y la cultura tradicional como formas de suyo primordialistas de los pueblos originarios, pero que posibilitaron así la coexistencia de las formas de producción cultural tradicional con los procesos de gestión patrimonial consecuentes con la lógica del capital, aportando nuevos parámetros para la planificación del desarrollo, la promoción turística, la protección medioambiental y el desarrollo urbano.

La reflexión en torno al entramado de la resistencia y el uso social de la vida ceremonial y ritual integradas en tanto particularidades culturales de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán, me llevó a preguntarme qué representaba la persistencia del *ethos* agrario para la significación cultural tepozteca. Durante el trabajo de campo pude conocer la significación del ciclo agrícola y su conjunción con la organización de la vida ceremonial, así como el ritual de dicha interacción, y reconocer que todo ello emana del *ethos* agrario al que se adscriben los actores sociales. Es decir que sin agricultura difícilmente existiría un inventario cultural tan extenso como el que permanece en la vida ceremonial y que justifica la realización de los rituales que propician la fertilidad y los mantenimientos para una población creciente. Esto, claro, sin negar que exista una aparente confrontación de lo anterior con la modernización de la vida rural y que ese mismo *ethos* agrario finalmente represente el último freno al desmantelamiento de la agricultura en la etapa global/neoliberal. Estos aspectos también fueron observados por Guillermo de la Peña (1980) y Claudio Lomnitz (1982), quienes describen las formas como la organización de la

vida ceremonial se adapta y transforma en tanto resultado de las presiones de clase de los grupos políticos regionales y de la economía política de los Altos de Morelos.

Respecto a las observaciones de Varela (1984: 260) y Lomnitz (1978), sobre la tendencia de la expansión de la mancha urbana sobre la franja agrícola, enfatizaban que ésta ponía en riesgo la persistencia de la vocación agraria de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán, y que convertía a las comunidades en simples poblados de *commuters* y ciudades dormitorio. Todo ello como resultado de las formas de conurbación y desarrollo de los gobiernos morelenses de los últimos treinta años ahora acentuados debido al desarrollo del turismo residencial. Resulta una predicción inquietante respecto al impacto demoledor de las políticas neoliberales que propiciaron el desplome del sector rural de la economía a nivel nacional, provocando en muchas regiones que la población migrara a los países del norte en búsqueda de ocupación y supervivencia. De mi trabajo queda claro que, si bien esto era cierto, la intensidad del fenómeno iba moldeando otros escenarios en donde la pervivencia étnica de la población de la comunidad de pueblos originarios en sus prácticas cotidianas y en la organización de la vida ceremonial y el ritual es un atenuante importante al fenómeno del desplome agrario, que reconstituye el entramado social, lo que viene a confirmar los señalamientos de de la Peña y Lomnitz en cuanto a que la plasticidad del sistema social y cultural y su adecuación a las relaciones del poder local y extralocales los han moldeado en el proceso histórico.

Por lo que toca al tema agrario, observé que éste guarda una relación estrecha con la organización de la vida tradicional: sin producción agrícola no hay ritual y sin ritual no hay el estímulo necesario para reproducir la agricultura. Por otro lado, aspectos como la identidad indígena, se nutren no tanto del habla como de la práctica social de la vida ceremonial y el ritual. Respecto a otras formas culturales, como la lengua indígena, observé que aun cuando la mayoría de la población presenta un cierto grado de desplazamiento de la lengua materna –náhuatl–, ello no significa que los actores sociales hayan dejado de percibirse a sí mismos como indígenas. Esta situación ubica a la comunidad de pueblos originales más bien como modernas sociedades tradicionales, es decir, comunidades que viven en la modernidad, inmersos en la vorágine de la globalización, pero se reproducen a partir de sus propios referentes culturales. De acuerdo con los datos del INEGI, para el 2010, la estructura social del municipio de Tepoztlán puede describirse

de la siguiente manera: el sector primario presenta una vigorosa vocación agrícola y ganadera en la que 2 057 habitantes son campesinos; el sector secundario, dedicado a la industria, especialmente a la alfarería, cuenta con 2 079 habitantes; el sector terciario se consagra al turismo, al comercio y a la prestación de servicios y agrupa a 3 441 habitantes.

No obstante los avances del capital en el espacio rural tepozteco, vía el turismo residencial y el comercio, no se ha cumplido por completo con la predicción académica de Varela y Lomnitz. Sin embargo, coincido con ellos en cuanto a que el proceso de expansión de la urbanización ha desplazado de alguna manera las zonas de cultivo tradicional por otras modalidades productivas, como son los viveros de flores, el cultivo comercial del jitomate y el turismo de las segundas residencias, fenómeno estudiado por Claude Bataillón (1973) y por Lindón, Hiernaux y Bocco (2010); en este último caso, especialmente por el crecimiento y la expansión inmobiliaria en la promoción de las casas de descanso sobre antiguas zonas de cultivo, particularmente las ubicadas en los terrenos del valle de Atongo. Todo ello responde a las tendencias del mercado global y su gestión en el ámbito local y regional.

Conclusión

Puedo afirmar que a través de las estancias prolongadas a lo largo de 30 años en Tepoztlán, y tras aprender algunas nociones básicas de la lengua náhuatl, indispensable para la comprensión, integración y convivencia con los actores sociales, pude registrar y compilar una amplia gama de acontecimientos sociales, muchos de ellos a través de registros visuales. Así analicé el movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán en defensa del territorio y el patrimonio cultural, desarrollando una etnografía de largo aliento (Kemper y Peterson 2010).

Por otro lado, las bondades de una investigación con estas características me permitieron completar el rompecabezas de una realidad social que, vista desde la sincronía, sería imposible de comprender o bien sería sólo parcialmente cognocible. La secuencia temporal del fenómeno social, la historia situada y la generación heurística de las preguntas de investigación han generado realmente una coyuntura excepcional, que me permitió construir una mirada crítica del comportamiento social y su agencia, para ubicarme finalmente como interlocutora dispuesta a mantener una imparcialidad

respetuosa con los actores sociales y sus reivindicaciones. La aportación de mi estudio se dirige a la construcción del conocimiento sobre la constitución del sujeto colectivo y la relevancia del movimiento etnopolítico; en un contexto histórico donde aquel interpeló al Estado, a la gobernanza y a las formas del poder local y global, objetando las formas de interrelación con el interior de la vida institucional y social en la gestión de lo nacional, lo que impulsó la agencia social y la constitución de un sujeto social dinámico, creativo e incluyente frente a un Estado nación cerrado y excluyente. La naturaleza política-cultural del movimiento etnopolítico me permitió reflexionar en torno a la significación de la desobediencia civil en el marco del sistema político mexicano, donde la clase política ha tenido entre sus aliados a los caciques y políticos locales y en cómo sus antiguas bases de apoyo empezaron a quedar al margen de la negociación política, comportamiento en donde el viejo faccionalismo y los canales de negociación en el momento de la lucha social fueron instrumentados por la Asamblea, dejando claro que la democracia participativa y el poder del pueblo para y por el pueblo es posible. En éste, como en otros muchos casos, la imparcialidad respetuosa a los actores y a sus reivindicaciones fue una regla fundamental para mantenerme cercana al fenómeno.

La experiencia del rechazo al club de golf permitió, por un lado, corroborar la presencia de los procesos caracterizados por Sassen (2007) como fenómenos de desnacionalización, es decir, procesos transnacionales instrumentados por la globalización que penetran en los territorios y las instituciones nacionales, dejando ver que la globalización reside en el interior de lo nacional; y por otro, entender que en este fenómeno estamos asistiendo a la intensificación de la acumulación vía el despojo (Harvey 2004). En ese sentido, la resistencia emprendida por el sujeto colectivo constituyó la expresión de la transformación social de la pluralidad y la ética desde abajo, en donde el sujeto colectivo reivindicó el reconocimiento étnico y la redistribución de la riqueza entre los inconformes, lo que caracteriza a la ciudadanía global (Santos 2000).

Bibliografía

Adler de Lomnitz, Larissa
1984 *¿Cómo sobreviven los marginados?*, Siglo veintiuno, México.

Aylwin Oyarzún, José
2007 "Pueblos indígenas: Reconocimiento y respeto pendientes". *The Clinic*, 12, <http://mx.dir.groups.yahoo.com/group/AHuJ-AHuJ/message/2561> [consulta: 19 de marzo de 2010].

Barabas M., Alicia
2005 "Movimientos indígenas y etnografía: un balance del siglo XX", Gloria Artís (ed.), *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Debates/ Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), México: 269-290.

Barley, Nigel
1989 *El antropólogo inocente,* Anagrama, Barcelona.

Bartolomé Bistoletti, Miguel
1997 "El resurgimiento étnico", Miguel Alberto Bartolomé (ed.), *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, Siglo veintiuno, México: 31-34.
2002 *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad,* Instituto Nacional de Antropología e Historia-Conaculta-Miguel Ángel Porrúa, México.

Bartolomé Bistoletti, Miguel y Alicia Barabas M.
1981 "La resistencia maya", Miguel Ángel Bartolomé Bistoletti y Alicia Barabas M. (ed.), *Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México:25-53.

Bataillón, Claude y Hélène Rivière D'arc
1973 *La ciudad de México,* Secretaría de Educación Pública (Sep-Setentas), México.

Bello, Álvaro
2004 *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas,* Naciones Unidas (Libros de la cepal, 79), Santiago de Chile.

Bock K., Philip
1980 "Tepoztlán Reconsidered", *Journal of Latin American Lore*, 6 (1): 129-150.

Cook de Leonard, Carmen
1985 "Las almenas de Cinteopa", *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, 4: 51-56.

Fernández Fernández, José M.
2009 *Movimientos indígenas,* Román Reyes (dir.), *Diccionario crítico de ciencias sociales*, Plaza y Valdés, Madrid-México.

Friedlander, Judith
1977 *Ser indio en Hueyapan,* Fondo de Cultura Económica, México.

Galindo Cáceres, Jesús (ed.)
1998 *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación,* Addison Wesley Longman-Pearson Educación Latinoamericana, Naucalpan de Juárez.

Giddens, Anthony y Jonathan Turner
1990 *La teoría social hoy,* Alianza, Madrid.

Giménez Montiel, Gilberto
2006 "Para una teoría del actor en las ciencias sociales. Problemática de la relación entre estructura y agency", *Cultura y representaciones sociales*, 1,(1): 145-147, <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num1/gimenez1.htm> [consulta: 21 de marzo de 2008].

Hammersley, Martyn y Paul Atkinson
1994 *Etnografía: métodos de investigación,* Paidós (Básica, 69), Barcelona.

Harvey, David
2004 *El nuevo imperialismo,* Akal, (Cuestiones de antagonismo, 26), Madrid.

Kemper V., Robert y Anya Peterson Royce
2010 *Crónicas culturales: investigación de campo a largo plazo en antropología,* Universidad Iberoamericana-Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Lewis, Oscar
1951 *Life in a Mexican village. Tepoztlán restudied,* The University of Illinois Press, Urbana.

Lindón Villoria, Alicia, Daniel Hiernaux
Nicolas y Gerardo Bocco
2010 *Giros de geografía humana: desafíos y horizontes,* Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa-Rubí, Barcelona.

Lomnitz Adler, Claudio
1978 "Cambios en la estructura de poder en Tepoztlán, Morelos: 1920-1978", tesis, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
1982 *Evolución de una sociedad rural,* Secretaría de Educación Pública (Sep/80), México.

López Bárcenas, Francisco
2006 *Legislación y derechos indígenas,* Centro de Estudios para el Desarrollo Rutal y la Soberanía Alimentaria-Cámara de Diputados, México.
2011 "Pueblos indígenas y megaproyectos en México. Las nuevas rutas del despojo", Marco Aparicio Wilhelmi (ed.), *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio: conflictos y desafíos en América Latina*, Icaria, Barcelona:181-202.

Mauss, Marcel
1974 *Introducción a la etnografía,* Istmo, Madrid.

Peña, Guillermo de la
1980 *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos,* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Popper, Karl R.
1973 "La lógica de las ciencias sociales", Theodor W. Adorno, Karl R. Popper, Rolf Dahrendorf, Jürgen Habermas, Hans Albert y Harald Pilot (eds.), *Las disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona:101-119.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
2004 *La libertad cultural en el mundo diverso de hoy. Informe sobre el desarrollo humano 2004,* Ediciones Mundi-Prensa, Madrid.

Redfield, Robert
1930 *Tepoztlan: a Mexican Village,* The University of Chicago Press, Chicago.

Salazar Peralta, Ana María
2003 "Recuento histórico, valor patrionial y uso social de la Biblioteca y Museo comunitario Carmen Cook de Leonard", *Diario de Campo*, 27, Suplemento Patrimonio Cultural. Problemas actuales: 63-68.
2010 "El movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán por la defensa del territorio y el patrimonio cultural", tesis, Posgrado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Santos, Boaventura de Sousa
2000 *Crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência,* Cortez, Sao Paulo.

Saskia, Sassen
2007 "A sociology of globalization", *Análisis Político*, 20, (61): 3-27.

Téllez Infantes, Anastasia
2007 *Investigación antropológica,* Club Universitario, Alicante.

Unesco
1989 "Recomendacion sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular", (ed.), *Actas de la Conferencia General.* xxva *reunión*, unesco, París: 246-252.

Varela, Roberto
1984 *Expansión de sistemas y relaciones de poder,* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

Zavala, Lauro
1992 "Las ciencias sociales como narrativas de crisis", *La Jornada Semanal,* 144, 15 de marzo, México.

Etnografía en dos tiempos

Ana Bella Pérez Castro

En este trabajo haré referencia a un aspecto de la etnografía realizada en un poblado del sur de Veracruz y la presentaré jugando con dos tiempos, la década de 1980, cuando se daba el auge petrolero y la explotación azufrera, y la primera década del siglo xx cuando, como consecuencia del cierre de la azufrera Panamericana y del reajuste de personal en Pemex, se provocó una fuerte emigración a las maquiladoras de Coahuila y a los Estados Unidos.

Antes de empezar con la etnografía propiamente dicha, me interesa plantear algunos visos relacionados con la misma. Si el tema a tratar es la etnografía, consideré que no estaba de más preguntarme qué entendemos en la actualidad por ello. ¿Sigue siendo la vocación de mirar, de mirar al otro? ¿Es el estudio, como académicamente se piensa, de describir (*graphien*) una cultura (*ethnos*)? ¿Es, como planteaba Malinowski, tratar con la totalidad de los aspectos sociales, culturales y psicológicos de la comunidad? ¿Es una etapa dentro de la investigación como planteaba Lévi-Strauss? ¿Es un método?

Si es el mirar al otro entonces puedo decir que la mirada con la que me acerqué a ese otro, allá por 1980, fue bajo ciertas planteamientos, o debería decir conjeturas, como sostenía Malinowski, ya que para él las ideas preconcebidas eran perniciosas para el trabajo científico, mientras que las primeras eran el don principal de un pensador científico y tales conjeturas, afirmaba, le son posibles al observador sólo gracias a sus estudios teóricos (1995).

Parto entonces de considerar, en efecto, que cuando iniciamos una investigación, llevamos supuestos que queremos comprobar. De tal modo,

cuando en 1982 inicié un proyecto sobre el sur de Veracruz, las "conjeturas" que elaboré estaban en función no sólo de una teoría, sino también de un campo de interés: la cultura obrera. Me explico. En 1982 inicié la investigación "Los efectos de la industria en el sur de Veracruz". En esos años partí de suponer que la industria del petróleo bien podía ser la causa de las transformaciones y permanencias de la sociedad y la cultura rural, de la misma manera consideraba que los trabajadores que se insertaban en la industria petrolera adquirían una conciencia de clase.

Escogí el poblado de Hidalgotitlán, al sur del estado, para llevar a cabo las indagaciones y hacer una etnografía, esto es, describir la población con miras a enfocar posteriormente, las características del proceso de proletarización, la reproducción social y la cultura de lo que se antojaba ser una nueva clase obrera.

El viaje

Así, un día cualquiera del mes de enero de 1980, después de descender de un autobús que nos llevó de la ciudad de México a Minatitlán, junto las antropólogas Guadalupe Escamilla y María Eugenia Módena, nos trasladamos al muelle de esta ciudad. Las tres pensamos en el sur de Veracruz para trabajar diferentes temas: la primera, la contaminación en la ciudad de Minatitlán; la segunda, el papel de la madre como curadora de la salud y, en mi caso, el proceso de proletarización. Tanto Módena como yo nos concentramos en el poblado de Hidalgotitlán para realizar el trabajo de campo. Las tres cursábamos la maestría en Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y ponderamos realizar aquí nuestra investigación para realizar nuestra tesis de grado.

Al llegar al muelle de Minatitlán, una lancha de motor esperaba a que subiera el pasaje. Pronto fueron subiendo hombres que cargaban en sus espaldas cajas y pesados bultos; mujeres con canastas llevando de la mano uno o dos niños; jóvenes muchachos compenetrados con la música de su radio portátil, hombres con uniformes de la Azufrera Panamericana y nosotras tres. Los gritos de los que descargaban las chalanas se fundían con el bullicio del gentío; de los que esperaban o llegaban de alguna embarcación; de los que pregonaban para vender frutas, granos y camarones; de la muchedumbre que llegó a comprar y de algunos que sólo estaban ahí para pasear.

Una vez en la lancha que nos conduciría a lo que para nosotros sería otro mundo cultural, descubrimos la fibra de vidrio y el plástico que daba forma a la embarcación. Cada uno de los pasajeros llevaba una carga: libros, productos comprados en una tienda, verduras y frutas. Trece pasajeros, en vez de diez que es el cupo permitido, iniciamos finalmente el viaje. Un viaje con significados distintos para cada uno de los pasajeros. Para unos, el viaje se hacía cada semana, otros lo hacían a diario, nosotras lo emprendimos para realizar trabajo de campo en un mundo del que sólo teníamos noticias por las lecturas realizadas. Un viaje que para la mayoría significaba el retorno al hogar, para nosotras significaba abandonarlo para ir a "otro" lugar (Clifford 1999).

Sobre las aguas del Coatzacoalcos flotaban botes de cerveza, plásticos, mil cáscaras de frutas y otros desperdicios. Un basurero flotante delimitaba la entrada y salida de la contaminada ciudad de Minatitlán; conforme la lancha se alejaba iban quedando atrás la mugre y el humo de las chimeneas de la refinería Lázaro Cárdenas.

En el transcurso del viaje, nuestros ojos veían una y otra vez los suaves lomeríos que se inclinaban hacia el litoral, las fértiles tierras de pastura y cultivo, las tierras que, sujetas a inundación, iban escoltando las aguas del Coatzacoalcos. De Minatitlán hasta la confluencia del río Coatzacoalcos con el Coachapa recordamos que sus afluentes más importantes son los ríos Uxpanapa y Calzadas, además de abundantes lagunas someras que se comunican con las zonas pantanosas e infinidad de arroyos de poca importancia. Sobre la margen izquierda del río vimos surgir una comunidad importante de mangles, matorrales de ramas adultas que semejan una maraña bravía que ha perdido la verde piel niña y no mama del agua, sino muerde las savias de la tierra cenagosa, como alguna vez dijera Rómulo Gallegos. Un poco más alejadas, alcanzamos a percibir asociaciones de selvas altas perennifolias.

Era enero y todavía se observaban los estragos que provocan las abundantes corrientes de aguas que bajaban de la Sierra Madre Oriental y que aumentaban el caudal del río. Sus aguas cubrían pastizales y no pocas veces hasta las milpas. Sus suelos de renzina, glay y otras arcillas determinaban la presencia de pantanos.

En el viaje nos rebasaron otras lanchas para adentrarse después en las aguas de los ríos Coachapa y Chiquito. De los asientos de nuestra embarcación los choferes sacaron grandes plásticos para podernos cubrir de una lluvia "finita", del "chipichipi" del "norte" que amenazaba entrar.

Al frente de la lancha, de pronto, surgió una chalana que se dirigía a "Mina", por sus costados asomaban varias cabezas de ganado; cabezas flotantes que iniciaban el camino al sacrificio. La lluvia arreció y todo se volvió gran actividad, toldos y plásticos pronto cubrieron los sacos de diversas mercancías, de naranjas y café que, al igual que las reses, se llevaban al poblado para vender.

Conforme la lancha iba recorriendo los 77 km que separaban a "Mina" del poblado de Hidalgotitlán, mi imaginación se desbordaba para recrear escenas del pasado. Del horizonte observado parecían surgir los piratas Gramont y Lorencillo navegando sobre las aguas del Coatzacoalcos, saqueando pueblos y logrando escapar de las fuerzas del gobierno español gracias a una exuberante vegetación y por su habilidad en el arte de navegar. Pero no; eso era cosa del pasado, como también lo eran aquellos paisajes y recursos que don Tadeo Ortiz y el viajero de Fossey describieron en el siglo XVIII, y aun los que detalló Frans Blom allá por 1925. Ni pájaros de diversos colores que ensayaran el canto salvaje, ni bestias que dejaran sus huellas para adentrarse en las selvas, menos todavía la presencia de caimanes buscando la tibia sombra internada; es difícil creer que en menos de dos siglos el paisaje se transformara en tal forma, quedando si acaso algunos vestigios. En efecto, sólo podíamos distinguir, entre bosquetes, las casas de techos cónicos que conformaban las rancherías, las cuales han permanecido inmutables en el tiempo. El embarro cubría sus paredes y la palma de guano daba forma a sus techos. Sin embargo, la lámina de cartón, el tejamanil, la madera y el concreto también asomaban disputándoles el espacio y la preferencia de sus ocupantes. Cuando la lancha se detuvo en uno de los improvisados muelles, las puertas abiertas de alguna de estas casas mostraron sus pisos aplanados de tierra.

La lluvia disminuyó y los plásticos volvieron a doblarse dejando ver una espuma amarilla que flotaba en el río, junto con unos cuantos peces. Esta presencia de muerte me hizo recordar el paraíso perseguido, los fantasmas que deambulan por el Coatzacoalcos, las imágenes transmitidas por Antonio García de León cuando escribió: "El río antiguo, añeja culebra de la vida, es hoy una corriente muerta, y los signos de su muerte penetran junto con el río varias leguas mar adentro" (1991: 36). No cabía duda, lo que para los antiguos pobladores preshispánicos fue el aposento de la "Dueña del Agua", Achanej, estaba contaminado con petróleo.

Los otros pasajeros también observaban comentando las pérdidas que habían tenido los pescadores y no faltó quien se quejara del sabor a petróleo del pescado y los camarones.

Pero mientras ellos observaban las contaminadas aguas del Coatzacoalcos, sus cuerpos y rostros atrajeron mi mirada. Algunos altos, otros, los más, bajos. Delgados en exceso los primeros, de talla regular otros, sin que faltase algún obeso. Ojos de color café claro, azul o casi negros, rasgados y pequeños o grandes y redondos resaltaban en las caras de tez morena enmarcando narices chatas o aguileñas. Sus rasgos diversos son, sin duda, resultado de la mezcla biológica que han propiciado las diversas migraciones a estas tierras, desde la época prehispánica hasta nuestros días. Aquí se asentaron grupos de filiación olmeca, zoques y nahuas; con la conquista llegaron grupos de españoles de diversas regiones, chinos, negros y, más tarde, franceses que intentaron colonizar estas tierras. En pleno auge de las monterías, allá por el siglo XIX, la región fue asiento de cortadores de madera de diversas partes de la República Mexicana. Con la explotación petrolera llegaron ingleses, norteamericanos y alemanes, llegaron asimismo campesinos sin tierra de diversas partes de la República Mexicana. Durante el gobierno de Miguel Alemán su política de desarrollar el sureste, el proyecto conocido como "la marcha al mar" atrajo a campesinos del centro de México, y con el auge petrolero de los años sesenta vino a gente de diversos estados y nacionalidades.

La pequeña lancha, con tal diversidad de pasajeros, resumía perfectamente esa historia de migraciones, de encuentros entre hombres y mujeres de diversas procedencias y culturas. Pero si los rostros y figuras aportan determinada información, sus ropas llevaban a la confusión. En la lancha había hombres, mujeres y niños que cubrían sus cuerpos con materiales diversos: terlenka, mezclilla, algodón; algunas de las ropas lucían etiquetas de "Chemisse Lacosste" o "Topeka", otros traían los "monos" del trabajador petrolero de Pemex, unos más se cubrían la cabeza con sombreros de palma o con cascos de trabajador industrial. Sus pies calzaban huaraches, zapatos de hule y dos chicas zapatillas de tacón. Cada atuendo dejaba ver también la diversidad de actividades, posibilidades económicas y culturales de los que habitaban el municipio. Al tratar de descubrir si aquél que usaba huaraches podía ser campesino, su casco de Pemex obligaba a pensar que también realizaba alguna actividad ligada con el petróleo. El vestido de marca portado por una muchacha me hacía pensar que era secretaria; sin embargo, me platicó que trabajaba en la cocina de un complejo industrial.

Había transcurrido media hora desde que salimos de Minatitlán y en algunos claros del bosque surgían pequeñas áreas donde dos o tres hombres iban sembrando maíz tapachol[35] y frijol. Sobre líneas imaginarias, abrían hoyo tras hoyo para depositar semillas de maíz de cinco en cinco. Observé las escenas, mientras que las conversaciones de los pasajeros se orientaban a comentar lo obtenido por la venta del cacao y de la naranja. De tal forma, entre observación e información registré que en enero se siembra maíz tapachol y frijol, asimismo se vende el cacao y las últimas naranjas de la temporada.

Un poco más tarde, el reloj indicó que desde que salimos de Minatitlán habían pasado 60 minutos. Pronto empezamos a ver el muelle de Hidalgotitlán. El poblado, situado a la derecha del río Coatzacoalcos, pronto surgió a la vista; la mirada se fijó en la tierra y observó las aguas negras que salían por dos tubos para confundirse con las que llevaba el Coatzacoalcos. Era la escasa red de drenaje del poblado. Su rudimentaria construcción y limitada acción me pareció símbolo del atraso y marginación económica que predominaba, y persiste, en nuestro país; sin embargo, el pueblo era privilegiado, ya que en otras localidades del municipio, nos dijeron, ni siquiera existía algo que mínimamente funcionara como drenaje. Los postes de luz indicaban la existencia de electricidad, otro "privilegio" del que en esos años carecían los demás poblados.

Estar allí: el trabajo de campo

La mejor forma de hacer etnografía es estar en el lugar. Llegar al poblado de Hidalgotitlán significaba activar más aún los sentidos para atrapar todo lo que se relacionaba con la vida de sus habitantes, para observar esa vida ajena, que muy al estilo positivista, va al parejo del que se considera un antropólogo experto y científico. Estar en el lugar donde se realizaría el trabajo de campo, donde paso a paso describíamos lo observado no sólo significaba ponernos a prueba, enfrentar el reto de dejar de lado nuestros prejuicios, nuestra particular manera citadina de ver y ser, para poder describir "objetivamente" a la población y lo que pasaba en el lugar. Pero, al estar en el campo, trayendo a cuestas la lectura crítica del antropólogo inocente, surgía la duda respecto a si lo que ese día iniciaba, si la investigación que me propuse, realmente sería una contribución o, como Niguel Barley pensaba an-

[35] El maíz tapachol es el que se siembra en el mes de enero.

tes de hacer su trabajo de campo, no era más que una satisfacción egoísta que, en mi caso, serviría para la obtención de un grado.

Al empezar a recorrer sus calles, sin embargo, prevaleció en mí la idea de que describir todo lo observable, hacer la etnografía, para después integrar lo observado, lo dicho, lo escrito por otros para esta sociedad y para otras poblaciones obreras bajo mi propia interpretación, me llevaría a contribuir al conocimiento de la clase obrera y a mostrar la particular manera que el impacto que la industria tenía en poblaciones agrarias. Siguiendo estos pasos parecía que podría realizar lo que, de acuerdo con Lévi-Strauss, caracteriza la investigación cultural: la etnografía, la etnología y la antropología.[36]

No obstante, si para Lévi-Strauss la etnografía era un paso en la investigación antropológica, para otros, la etnografía es un método de investigación[37] que consiste en observar las prácticas de los grupos humanos y participar en ellas para poder contrastar lo que la gente dice y lo que hace. El *método de los métodos*, le ha llamado Witold Jacorzynski, reconociendo que no es un método en sentido estricto, sino una de las condiciones indispensables para aplicar cualquier método de análisis. En este sentido, lo considera como el proceso mismo de la recopilación de datos (2003: 17).

Resumiendo, la etnografía es una etapa dentro del proceso de investigación, un método. Aspectos complementarios que dejan claro que hacer etnografía es observar y registrar en un contexto y proceso determinado, el hacer, quehacer y pensar de "un caso". Acciones que sólo es posible realizar por medio del trabajo de campo.

Así pues, empecé el trabajo de campo en Hidalgotitlán, dispuesta a observar y registrar en la inseparable, en esos momentos, libreta de campo. Lo primero que pensamos fue: ¿dónde íbamos a vivir? ¿En qué lugar estableceríamos nuestro hogar mientras estábamos en el poblado? ¿Habría que buscar hospedaje en la casa de alguna familia para estar más en contacto con esa cultura ajena, O al estilo Malinowski, instalar nuestra tienda de

[36] Cabe destacar la insistencia del estructuralista en que, más que tres disciplinas con un campo de estudio delimitado, se trataba de tres etapas en un solo trabajo. La primera, la etnografía, considerada como descripción; la segunda etapa, la etnología, buscaba comparar los diversos estudios etnográficos dentro de una triple síntesis: geográfico-espacial, histórico-cultural y sistemático-estructural. La tercera etapa, la antropología –sostenía Lévi-Strauss–, apuntaba al conocimiento global del hombre y abarcaba el objeto en toda su extensión geográfica e histórica aspirando a un conocimiento aplicable al conjunto del desenvolvimiento del hombre.

[37] Una descripción en este sentido se encuentra en *Wikipedia.*

campaña en el centro del poblado para tener acceso a todo lo que pasaba, teniendo al mismo tiempo privacidad para la observación, la reflexión y aun para esconder en ella nuestros miedos, dudas, desesperanzas y hasta el deseo de regresar al verdadero hogar?

Nos convenció más lo último, y después de la debida presentación con las autoridades del lugar, y a falta de tienda de campaña –y pensando que tampoco nos hubieran permitido instalarla al lado de la Presidencia Municipal o de la Iglesia, menos en el pequeño parque–, optamos por buscar una casita en renta. Ello nos permitía tener privacidad.

Con el problema de la habitación resuelto, pudimos cada una empezar a observar lo que nos rodeaba. Recorrer calles, penetrar por veredas, registrar recursos me hacía ver al poblado como un lugar gracioso y pintoresco con un muelle desproporcionado, por grande, para el tamaño del lugar.

Recorrimos las calles y observamos las casas. Edificadas con diversos materiales, una junto a la otra formando cuadras, iban dando cuenta de los cambios ocurridos en menos de cien años. Cambios que veíamos a partir de una fotografía que en la primera década del siglo xx tomó Waite y en la que, de acuerdo con la imagen, predominaban casas hechas con palma y barro. Para fines del siglo xx, las antiguas viviendas iban desapareciendo para dar paso a las láminas y el concreto.

Conforme recorrimos las calles observamos los postes y cables de luz eléctrica; los patios de las casas, el pozo y el cuarto donde se instalaban letrinas. Mientras hacíamos el recorrido nos maravillábamos con los colores de la naturaleza: el verde cubría suelos y colgando de las ramas de árboles y arbustos, ocultando a los ojos curiosos la albahaca, el anisillo, la anona y el árnica que tan bien conocían las madres y las utilizaban para curar diarreas, alferecía y golpes. Pero entre plantas y arbustos, se nos ocultaban asimismo las creencias de esta población; los seres que habitualmente se esconden y sólo salen en las noches, para brincar de techo en techo y perderse otra vez en el verde del lugar.

Llegamos al centro del poblado, y encontramos a la iglesia. En el altar encontramos la imagen de San Miguel Arcángel, patrono del poblado, pisando imponente a la víbora del mal. Su imagen quedó en mi mente para resurgir y entender su importancia cuando empezamos a escuchar los relatos y la necesidad que existía en el pueblo de tener un culebrero: un encantador de serpientes para cuidar y proteger a las personas, al ganado y demás animales de tan mortal mordedura. La relación de San Miguel con la importancia que la serpiente tenía en la época prehispánica me llevó a

preguntarme si se trataba de un sincretismo cultural. No obstante, estaba consciente de que iba a ser difícil indagar qué deidad prehispánica se habrá ocultado bajo el yeso y las ropas de San Miguel Arcángel. Tal vez, supuse, la imagen de la serpiente al lado del santo católico no era más que un símbolo de la energía o poder sagrado que, "con la carga ambivalente de vida y muerte, bien y mal, masculino y femenino, anima las tres grandes dimensiones espacio-temporales del cosmos" (Garza 1984: 311). Con el correr del tiempo llegaríamos a conocer un poco más de su importancia.

La escuela estatal surgió ante nuestros ojos. Por sus puertas salió un tropel de niños dejando ver en el interior del edificio a un grupo de maestros. Por las ventanas del recinto descubrimos las láminas que muestran el cuerpo humano, los mapas de América, Europa y Asia y nos llamó la atención no encontrar ninguno en el que apareciera el municipio del lugar en el que viven, menos aún del poblado. Vimos a los niños cargando bajo el brazo sus mochilas, cuadernos y libros que ostentaban los títulos: *Ciencias naturales*, *Ciencias sociales*, *Español* y *Matemáticas*. Libros cuyo contenido, pensé, se entregaba a los niños de estas poblaciones con la finalidad de darles las herramientas necesarias para incorporarse al mercado de trabajo.

Caminamos por el centro del poblado para descubrir el quiosco y a su derecha el palacio municipal. En éste vimos un reloj donde se marcaba la hora de entrar a la escuela o la de ir al trabajo y que avisaba, con sus campanadas, la hora de entrada y salida de los niños del kinder y la primaria y de los obreros en la industria. Observando el lento caminar del minutero pensé en el sentido que el tiempo puede tener para el campesino que se rige por la salida y puesta del sol. El nuevo marcador del tiempo, perpetuado y encerrado, me hablaba de los cambios en la representación interna del tiempo, mostrando una realidad en la que atrás quedaba la indiferencia ante las horas del reloj. Sólo más tarde, al observar a los hombres reparando sus aperos de trabajo, durmiendo en una hamaca, jugando en una cantina o arreglando algún desperfecto en su hogar, sin que existiera un horario destinado a ello, pude entender que en Hidalgotitlán todavía se negaba a morir la organización del tiempo social; que estos hombres seguían viviendo al ritmo que les marcaba la naturaleza.

En la libreta de campo fui anotando lo que veía, las primeras entrevistas, las primeras observaciones referentes a las voces que se escuchaban en la madrugada, a los ruidos que provenían desde la cocina del vecino y el golpear de los cascos de un caballo. Por ellos me daba cuenta del tiempo en que los campesinos salían a la milpa o al corte de la naranja. También registré

que al anochecer, una vez que la obscuridad impide continuar la labor, los hombres regresaban a sus hogares para dar un impase al cuerpo y un lugar al estómago. La primera cavilación fue entonces en función del tiempo, esta noción que surge como "orientación al quehacer", como bien lo anotara el historiador inglés Edward Thompson (1974: 245).

Las horas transcurrían, a veces lentamente cuando no se encontraba qué hacer o simplemente a la espera de poder platicar con "nuestros informantes." Para un citadino, la calma de los pueblos rurales cansa al principio. Largas se hacen las horas, pequeñas las distancias y el tiempo que resta para estar ahí se antoja eterno. Así, los primeros días, a sabiendas de que nos habíamos vuelto el centro de atención, poco podíamos conseguir –y digo poco porque, nuevamente, esa prisa por vivir en la ciudad de México nos hacía sentir que avanzábamos lentamente en nuestros objetivos. Veíamos morir el día y nacer la semana y pronto nos dimos cuenta que en el transcurrir de este tiempo habíamos logrado adentrarnos en la vida y costumbres de la población; ya sabíamos que cuando la mañana se desplazaba o la tarde se llenaba de sombras, en el poblado sólo veíamos a mujeres y niños. Tempranito, o ya entrada la noche, hombres y mujeres se arremolinaban en el muelle, ya fuera para irse o para llegar de Minatitlán. Los domingos, sin embargo, la escena se transformaba y parecía que las puertas de las casas se abrían para dejar ver en su interior a los jefes de familia y a los hijos mayores reparando algún mueble; asimismo era frecuente encontrarlos en alguna de las cantinas del lugar.

En nuestros andares fuimos conociendo las tiendas, farmacias, papelerías, el consultorio médico que a su vez funciona como tienda y cantina, todo integrado para pasar de la diversión a la curación. Nuestras primeras pláticas con el doctor José las hicimos atrás de un mostrador; médico sin título, comerciante, ganadero y cantinero, nos habló de su llegada al pueblo, en los años que realizó su práctica social. Sus recuerdos del pasado fueron dando cuenta de la manera como empezó a trabajar, sin conflictos, con curanderos, hueseros, parteras y culebreros; "llegamos a un trato: cuando ellos no pueden curar al enfermo, me lo mandan. Si primero acuden a mí y no podía aliviarlos, los mando con alguno de ellos".

Como en casi todo poblado encontramos una tienda Conasupo. Una ilusión de sexenio para ayudar a los pueblos dando "precios bajos". Sin embargo, los productos se vendían hasta dos o tres veces más caro que los precios autorizados oficialmente.

En nuestros recorridos, mientras descansábamos o simplemente matábamos el tiempo, alegraba nuestros oídos el pregón del pequeño vendedor de pan, ese que "entre las cinco y seis de la tarde, día por medio, los hijos en edad escolar de los dos panaderos del pueblo, salen con sus canastas en la cabeza. Envueltos en paños blanquísimos, un tesoro tibio y tierno perfuma la calle; un tesoro que le disputa a la Bimbo el consumo de pan de la población; ¿de dulce o de sal?" (Módena 1990: 67). Como ellos, también los pequeños vendedores de naranjas, mangos, huevos, tamales y dulces recorrían casas y calles hasta que sus canastos quedaban vacíos. En las casas también observamos la venta de diversos productos: refrescos, cubitos de agua con sabores artificiales o pulpa de fruta, "bolis" y gelatinas congeladas.

Por las calles y entre los muros de las casas se movía todo un pequeño comercio; "economía informal", la consideran algunos ya que permite a las mujeres un ingreso y a los hijos pequeños un trabajo remunerado con los mismos dulces, bolis, naranjas o pan que se comen mientras venden.

Los días transcurrían y el mes de enero llegó a su fin. Treinta días se habían ido y poco a poco fuimos dibujando el abanico de ocupaciones de los 393 jefes de familia de Hidalgotitlán.[38]

En este corto tiempo conocí a don Hermenegildo, ejidatario, obrero en la Azufrera Panamericana y electricista en ambos lugares; a don Nicolás, ejidatario y militante del PPS; a doña Marcia, informante clave que nos cobraba la comida y nos regalaba la cena (café con galletas); a don Juan, ejidatario y obrero en la Azufrera; a don Pedro, ganadero y presidente municipal de Hidalgotitlán; a Ana, secretaria del H. Ayuntamiento y presidenta del PRI; a Consuelo, cocinera en la Azufrera Panamericana; a José, el médico-propietario de una cantina; a David, ejidatario, dueño del hotel en construcción y comisariado ejidal.

[38] Un cuestionario aplicado en las escuelas primarias nos permite obtener la siguiente información, en lo que respecta a la actividad ejercida: campesino 162 (41.2 %) ejidatario, 36 (9.2 %); mayoral 2 (0.5 %); obrero, 45 (11.5 %); albañil 24 (6.1 %), carpintero, 2 (0.5 %); dueño de comercio, 2 (0.5 %); empleado en los botes, 2 (2.5 %); empleado del gobierno, 12 (3.1 %); maestro, 3 (0.8 %); costurera o sastre, 1 (0.3 %); curandero, 1 (0.3 %); rezador, 1 (3.3 %); empleado servicios, 3 (0.8 %); ayuda al padre, 3 (0.8 %); otros, 1 (0.3 %); hogar, 23 (5.9 %); ninguna, 1 (0.3 %); no se sabe, 11 (2.8 %); policía, 1 (0.3 %); dentista, 1 (0.3 %); servicio doméstico, 1 (0.3 %); servicio en la industria, 1 (0.3 %); obrero en petróleos, 10 (2.5 %); mecánico, 2 (0.5 %); burócrata en compañía, 2 (0.5 %); músico, 3 (0.8 %); trab. fibra de vidrio, 1 (0.3 %); electricista, 1 (0.3 %); comerciante, 17 (4.3 %); chofer, 1 (0.3 % panadero 1 (0.3 %); carnicero, 1 (0.3 %); ganadero, 6 (1.5 %); ebanista, 1 (0.3 %); médico, 2 (0.5 %); Total 393 (100.0 %).

Conocer a estos hombres y sus actividades me permitió registrar la diferenciación económica que existía entre los ejidatarios y pequeños propietarios. Encontré que se relacionaban de diversas maneras, una de ellas era a través de la tierra. Don Pedro, ejidatario, rentaba sus tierras a don Julián, señalando que "en la época de lluvias, cuando la tierra está anegada, se las 'presto' para que pueda mantener ahí su ganado"; pero también Martín, pequeño propietario, daba sus tierras en renta "para poder conseguir y pagar lo de mi contrato en la azufrera o en petróleos". "Las tierras ejidales se rentan y es el comisario ejidal quien las rentaba y supuestamente el dinero se quedaba para hacer reformas al pueblo", me informaban. Rentar parcelas ejidales se había vuelto una práctica cotidiana, pero también se acostumbraba dejarlas sin trabajar. Por ello, cuando más tarde consulté los expedientes ejidales, no fue sorpresa encontrarme que en ellos se hacía referencia a la depuración censal.[39]

Indagando y descubriendo los cambios y permanencias se deslizaba el tiempo. Pasar del día a la semana y de ésta al mes hacía evidente por qué el hombre, con su ancestral afán de medir el tiempo, consideró insuficiente la semana y así creó los meses. Terminó enero y empezamos el mes de febrero. Los festejos de la Candelaria daban pie a recordar la importancia de las grandes celebraciones que se hacían en Minatitlán. La fama y la popularidad de las fiestas de la Candelaria o, como muchos decían, "la feria de las garnachas", servían para que los monteros gastaran todo lo ganado en el corte de maderas en las grandes monterías "La Llorona" y "Salsipuedes".

Más de uno fue enganchado en esas fiestas. La tristeza les invadía al recordar cómo sangre joven, sangre nueva, era llevada a cortar la madera. Dos relucientes pesos de plata pura como anticipo a su salario servían para que el enganchado se divirtiera de lo lindo en los festejos, "pero ya sabía que era obligación... que era ley, que el día fijado deberían estar en la orilla del río... para ser embarcados en las lanchas que los llevarían a trabajar a las monterías" (Sánchez 1992: 36-37).

Pero los viejos iban perdiendo la memoria; los hechos se les confundían y no lograban recordar con detalle cuándo y por qué se empezó a ve-

[39] Días más tarde, revisando papeles, en una oficina de dicha secretaría, pude comprobar que en el municipio de Hidalgotitlán, a diferencia de otras partes, la gente no solicita tierras, sino que incluso se han quitado los derechos a los ejidatarios y solicitantes que no cumplen con el Código Agrario, cultivando su parcela y reuniendo un mínimo de derechohabientes. Como se aprecia en los datos acerca de los ejidos (apéndice núm. 2), 47 % de ellos reporta depuración censal.

nerar la imagen. Sólo les dolía ver que la tradición de la festividad tendía a perderse. El fandango, aquellos ocho días de huapango que se bailaba en tarimas, agonizaba; como también murió don Arcadio, el gran jaranero.

Fenecía el día y en los subsiguientes se volvía a la vida cotidiana. En el ámbito de la producción, las mujeres continuaban con la cosecha del cacao y, junto con otros integrantes de la familia, terminaban con la siembra del maíz tapachol. Olores a cacao tostado impregnan el poblado y las tabletas de chocolate iban cobrando forma, unas se dejaban para el consumo interno, otras eran puestas a la venta local.

Para estas fechas habíamos conseguido otra casita en renta, con paredes de tabique y techo de palma, más amplia y fresca que la primera. No había hoteles, pero dos construcciones mostraban que llegarían a convertirse en lugares de hospedaje. Uno de ellos pertenecía al comisario ejidal que lo construía porque consideraba que cada vez era más necesario. El pueblo necesitaba un lugar donde pudiera llegar la gente que se había ido de Hidalgotitlán y regresaba, junto con amigos, esposas e hijos, a las fiestas y celebraciones del lugar. Por eso lo estaban edificando.

Los días transcurrían en una rutina determinada por la agricultura. De la casa a los terrenos de cultivo, a decir de don Juan, "a veces uno prefiere quedarse toda la semana en la milpa, las tierras están lejos y más tarda uno en caminar y caminar hasta allá y luego regresarse. Se cansa uno mucho y es mejor vivir allá".

Pronto pasó el mes, llegó marzo y la población parecía girar en una dinámica diferente. La temperatura aumentaba; los termómetros llegaban a marcar más de 40º y las aguas del río se volvieron ideales para bañarse. La Semana Santa se acercaba y la obligada vigilia les llevaba a buscar los recursos alimenticios que les ofrecía el río para preparar caldo de pescado, empanadas de pejelagarto, camarones en chile y ajolotes fritos. Sin embargo, con tristeza doña Marcia, la que ya para estas fechas más que mi informante era mi amiga, me comentaba que las aguas del Coatzacoalcos cada vez brindaban menos recursos; los pescadores recogían sus canastos casi vacíos y las criaturas que intentaban obtener algo nadando sólo pescaban infecciones en la piel.

Y sintiendo el intenso calor, los días iban transcurriendo hasta que aparecieron las primeras lluvias que si bien refrescaron el ambiente, también limitaron las salidas en lancha.

El río se volvía un peligro por la cantidad de troncos, animales muertos y basura que arrastraba desde la región de los Chimalapas. El mal tiempo

provocaba que los de una lancha no vieran si venía otra en sentido contrario y los choques a veces eran inevitables. Tantos habían sido los accidentes que la Azufrera Panamericana obligó a sus obreros a usar chalecos salvavidas.

Observando aquí y preguntando allá invadía intimidades, obteniendo diversas respuestas. Unas veces las puertas de las casas se me abrían de par en par para que sus ocupantes me platicaran sobre la familia, sus ocupaciones, los sucesos en el pueblo y los conflictos en la región. En otras, apenas si me dejaban ver un rostro que me decía "ahorita no está mi esposo", "yo no puedo atenderla", "venga otro día". A pesar de tales contratiempos, poco a poco, María Eugenia, Guadalupe y yo nos volvimos parte del paisaje de estos lugares y aprendíamos que para poder ser aceptadas había que ganarse la confianza de la gente y ello implicaba tiempo y constancia para que se acostumbraran a la presencia del investigador, para dejar de ser elemento de disturbio y lograr que nos confiaran sus pensamientos, recuerdos, experiencias, saberes.

Mientras ello no ocurría, uno debía conformarse sólo con registrar lo que observaba y escuchaba, como fue el caso de Alarciano Torres. En efecto, no había terminado la primera semana de marzo cuando en nuestros recorridos por el pueblo encontramos a don Alarciano, el culebrero. Sus andares por el monte nos llamaron la atención. Era el primer viernes del mes y desde la madrugada buscaba afanosamente cortezas y hierbas para elaborar sus medicamentos para curar la mordedura de víbora.[40] "Sólo en la cuaresma se encuentran las hierbas adecuadas", apuntó.

Cada día descubría nuevos personajes, cada uno con su historia y un cúmulo de saberes. Pero también, descubría lo vulnerable que uno puede ser ante un medio como el del sur de Veracruz. Al igual que la población, nuestros cuerpos iban resintiendo los cambios bruscos de clima, el cambio de alimentación, y no faltó una gripa, la tos o los dolores de estómago. Tales males dieron pie para que doña Marcia, doña Tencha y otras mujeres nos dieran diversos remedios para combatir la enfermedad. Con ello, nos acercamos al mundo de curadores y pacientes.[41] Ellas nos brindaron la

[40] Marcela Olavarrieta, en su trabajo relativo a la magia en los Tuxtlas, apunta que algunos culebreros utilizan cascarilla, palo de contra, huaco y naranjo mateco; otros emplean solamente el árbol de contra y algunos más la corteza del arbusto llamado ventosidad (1977: 100-101).

[41] Ma. Eugenia Módena desarrolla este tema en su investigación; en mi trabajo se tomó como un elemento para entender la reproducción social. Módena (1990) se pregunta cómo denominar a todos aquéllos que de una manera u otra están implicados en la curación de las enfermedades. Para responderse recurre al término de *curadores* utilizado por Eliot Freidson.

primera información del cómo curar las enfermedades; para los males respiratorios, analgésicos, ungüentos, antibióticos, té de hierbas, té de cascara de naranja, fricciones con petróleo, gárgaras con limón y sal y Vick vaporub; para curar diarreas y empacho nos recomendaban el té de nanche, la hierbabuena, Coca-Cola con limón y cataplasmas hechas de quelite, huevo y alcohol.

Ir de casa en casa, o en algún encuentro casual, nos permitió conocer a otros curanderos; doña Tere mencionaba que, cuando el caso era grave, no dudaban en ir con don José o llevarlos al Centro de Salud. Sin embargo, para doña Tencha, en el templo era donde se encontraba el remedio al mal. Así, entre males y remedios surgió el nombre de doña Gabina, la partera más antigua del pueblo. Apareció también en las pláticas relacionadas con el parto, "el susto", "el mal de duende" y otros padecimientos. Conocerla, uno de esos días, cuando la "suerte" acompaña, fue estimulante para nuestro trabajo y enriquecedor para nuestra investigación. Corto aquí la experiencia etnográfica, porque sobre ello volveré después.

Seis meses duró la primera temporada de campo y gracias a ello pude conocer y enriquecer el conocimiento relativo a las poblaciones que imaginamos en el escritorio. Encontré que los efectos de la industria podían observarse en muchos aspectos, pero sobre todo en lo que se refiere a daños a la ecología y en el alza desmedida de los precios. El primer tipo de consecuencia repercutía en la disminución de la pesca y las afectaciones a los cultivos; el segundo ocasionaba que comercios, hoteles, productos y transportes aumentaran sus precios. En contraposición, el desarrollo industrial generó fuentes de empleo, apertura del mercado laboral que trajo consigo la incorporación de una gran cantidad de campesinos con tierra y sin ella, hombres de lugares cercanos y de tierras lejanas que acudieron para emplearse en trabajos no calificados. La población de Hidalgotitlán entró en esta dinámica laboral y se fue insertando en el espacio industrial, conservando la tierra, la familia y los amigos.

Tal era la importancia del trabajo asalariado industrial, en la Azufrera Panamaricana o en Pemex, que cuando solicité a los niños de 4º año de la escuela primaria "Libertador Miguel Hidalgo" que realizaran un dibujo poniendo a los integrantes de su familia y lo que hacía cada uno, en 50 %

Retomo el término entendiendo por ello a los individuos que tienen conocimientos especiales acerca de la enfermedad y su tratamiento. El enfermo o sus familiares recurren a él para obtener alivio y puede existir una retribución a sus servicios. Para mejor información véase el capítulo número 5 de su obra.

de los mismos aparecía que su padre, su hermano, el primo, la hermana e incluso a veces la madre trabajaba en uno u otro ámbito, pero también se cultivaba la tierra (figura 1).

El interés por la cultura dio paso a la curiosidad de saber de qué manera los sujetos sociales vivían entre dos mundos, el campo y la industria, y de ser considerados obreros, bajo qué nominación debíamos entenderlos, ¿nueva clase obrera?, ¿campesinos en transición? Unido a los planteamientos anteriores surgía el interés por indagar respecto a lo que sucedía con las tradiciones culturales emanadas de un mundo agrícola cuando se insertaban en la del ámbito industrial.

La etnografía en la fábrica fue difícil de realizar, no hubo permisos para ello y tuve que conformarme con observar tras las rejas de Pemex y la Azufrera, platicar con los campesinos contratados como obreros transitorios en su lugar de origen, consultar los archivos y las contrataciones. En fin, que hay espacios en los que mirar lo que acontece, describir lo que hay, debe hacerse bajo el lente de otro observador.

Otra temporada de campo de tres meses más me brindó material suficiente para escribir la tesis de doctorado "El proceso de proletarización y la reproducción social en Hidalgotitlán, Ver". Como se dará cuenta el lector, un nuevo concepto, la reproducción social, enmarcó el texto presentado. Y es que un trabajo de investigación es así. Iniciamos con un supuesto que el trabajo de campo transforma, enriquece o nos hace desecharlo, pero también nuevas lecturas y las atinadas observaciones de los que guían el trabajo obligan a ver lo que antes no vislumbramos y ello, contradiciendo a nuestro antropólogo inocente, es de alguna manera una forma de aportar al conocimiento.

Después de 30 años, al regresar al sur de Veracruz encontré que en lugar de aquellas marcas que dejaban ver el auge petrolero y de la industria del azufre, como eran las pancartas y promocionales del sindicato petrolero, las camisolas y cascos que aunque no fuesen trabajadores lucían los jóvenes y la diversidad de eventos y espacios donde el logo Pemex estaba presente, en este siglo, las que saltaban a la vista estaban relacionadas con la migración, como las casas de envío de remesas y los viajes promocionando buenas ofertas para llegar a Coahuila, entre otras. Cabe destacar que, ante la nueva realidad, mis conjeturas habían cambiado casi completamente. Del interés por la nueva clase obrera y su cultura, de la transición de campesino a obrero, pasé a considerar que para enfrentar la emigración, las poblaciones hacen un uso social de formas simbólicas siguiendo diversas estrategias.

Esta vez, el viaje a Hidalgotitlán fue distinto, la carretera ya llegaba hasta el poblado y los viajes ahora se realizaban en taxis colectivos. Lo que ahora miraba era tan diferente. No es lo mismo viajar por río que hacerlo por carretera. Si antes llegaba con la ropa mojada, ahora lo hice con la ropa y el cuerpo lleno de tierra. Y fue tal sensación la que me hizo realmente consciente de que era otro tiempo. Un tiempo en el que por todos lados surgían las marcas de la emigración. Una nueva etapa en la que pedí, a otra generación de niños en edad escolar que dibujaran su familia y los resultados fueron mucho más sorprendentes. Más de 80 % de los dibujos hacía referencia a que uno de sus familiares, el papá, la mamá, el hermano o hasta cuatro hermanos, además de otros familiares, estaban fuera del poblado, trabajando ya fuera en las maquiladoras de automóviles en Coahuila o bien en Cancún y Playa del Carmen en los servicios propios de la industria turística (figura 2). Por ello, lo siguiente se enmarca en lo que titulé "La escritura en dos tiempos".

La escritura de dos tiempos

Me centro aquí en lo que considero es la escritura de un texto sobre otro, en la manera en que en una y otra ocasión los trabajadores de Hidalgotitlán recurren a las creencias para hacer frente a los problemas relacionados con los retos laborales. No es mi intención, ni el tiempo lo permite, presentar un texto amplio sobre el tema, así que privilegiaré el papel que desempeñan los brujos y curanderos.

Escribir esta parte que intenta ser una etnografía en dos tiempos, me llevó primero a considerar: ¿cómo escribir el texto? ¿Debería seguir la idea de Malinowski respecto a presentar los resultados de manera exacta y sin que la exposición resultara aburrida (*op. cit.*: 14) o ceñirme, como recomienda Clifford Geertz en su obra *El antropólogo como autor* (1989), a intentar escribir un buen texto plano y falto de toda pretensión? Evitar que la etnografía se volviera un mero juego de palabras, como puede ser la poseía o la novela (*op. cit.*: 12), y evitar que tal manera de presentar los enunciados cognoscitivos minara la capacidad de tomarlos en serio? Definitivamente, no hice ni lo uno ni lo otro. Simplemente intenté escribir como siempre lo he hecho, y para ello parto en esta unión del tiempo, de intentar hacer uso del dialogismo, la polifonía, concepto que para James Clifford representa "el ideal de la autoridad dispersa que toma en cuenta el punto de vista del nativo y que permite al etnógrafo estar atento a las voces de otros, de los

subalternos, de los colaboradores y de los socios nativos del etnógrafo". Intenté recrear esa etnografía polifónica, de acuerdo con Ernest Gellner, por los menos a nivel de la presentación de datos puesto que la realidad a la que apunta es heteroglósica.

Adivinando con copal, atrapando sombras, iluminando el camino

Como el lector recordará, párrafos atrás mencioné que cuando se hacía referencia a la enfermedad en la población de Hidalgotitlán, salía a relucir el nombre de doña Gabina, la partera más antigua del pueblo. Su nombre surgía asimismo cuando se hablaba del parto, "el susto", "el mal de duende" y otros padecimientos. No mencioné que aquella tarde, preguntando aquí y allá, Guadalupe y yo llegamos a su casa. Una construcción de embarro y techo de zacate con paredes cubiertas con cuadros y calendarios de santos. La vivienda despedía el olor que daban la tierra, el incienso y el humo de la leña prendida en el fogón. Fuimos a verla para que nos platicara respecto a la enfermedad y su curación. Nuestra presencia, le argumentamos, se debía a querer saber acerca del mal que aquejaba a nuestra amiga María Eugenia Módena. Doña Gabina preguntó qué sentía y en un recipiente con agua puso siete piedras de copal, oró en silencio y parecía preguntar a las piedras. "Por la forma que toman éstas", nos aseguró, "se espantó en el camión donde había mucha gente". Más tarde María Eugenia nos contó de una pesadilla que había tenido cuando viajábamos en camión de México a Minatitlán. La admiración por la vieja curandera crecía, por su gran conocimiento y por el cariño que prodigaba a sus pacientes. Nos platicaba que había atendido más de un parto; muchos de casos difíciles, "una vez un niño llegó de pie, otro sacó una manita", "en otros casos hay que sobar y sobar hasta que el niño quede de cabeza para poderlo sacar".

Cuando en 2005 regresé a Hidalgotitlán, hacía tiempo ya que doña Gabina había muerto. Supe por doña Marcia, mi querida y vieja amiga del lugar, que otros curanderos, como Marcelo Reyes, el Tigre Hilario Reyes, don Ernesto Hipólito y Chaita Barriga también habían fallecido. Pero a ninguno de ellos conocí ni oí que se les mencionara en mi primera incursión en el poblado.

Preguntando por los curanderos, me mandaron con Seferina, quien era ahora la más reconocida. Su casa era de material, nada que ver con aquella choza de doña Gabina. Al platicar con ella me contó que tenía el "Don".

Vivía cuando jovencita en Las Palomas y cuando se casó se vinieron a Hidalgotitlán. Su historia se entreteje con la de Gabina cuando recuerda que al nacer su primer hijo, saliendo un día de un cuarto a otro le "hicieron mal". Fue la novia que su esposo había tendido, junto con su suegra las que se lo hicieron, "no me querían", recordaba, "mis ojos se hincharon y casi no veía nada". El daño se lo hizo doña Gabina,

> porque ella era de los dos, curaba y hacía mal. Cuando supo que era la esposa de su sobrino regañó a mi suegra, le dijo "¿Qué no te das cuenta [de] que el niño lleva tu sangre?, después se me enfermó el niño y fui a verla y doña Gabina lo curó y reconoció que ella me había hecho el mal. Me dijo que tenía el "Don" y que aceptara el de ella, que me iba a dejar todo. Esa noche me quedé en su casa y estando en otro catre, sin poder dormir, sentí como hormigas que se me subían por todo el cuerpo. El despertar vi a doña Gabina, que estaba viejita y tenía como cien años, que se levantó como jovencita. Se alisó el cabello y salió caminado. Eran como las 2:00 de la madrugada y regresó como a las 3:30 y se volvió acostar. Al otro día le pregunte: "¿A dónde fue anoche?" y ella sólo se rió. Mucho me rogó que aceptara lo que ella tenía y cuando se murió se me aparecía en todos lados, alrededor de la cama y me seguía. No sé a quién le dejó todo porque yo no quería curar. Tenía libros, barajas. Murió ciega, otro brujo más fuerte que ella la dejó así (Seferina, 14 de febrero, 2005).

Lo contado por Seferina me dejaba ver este doble papel que desempeñan los curanderos haciendo trabajos para curar o enfermar, pero también apareció algo que antes no se había mencionado: la importancia del "Don", lo que se trae o se adquiere. Así, Seferina recuerda como fue su iniciación:

> Tenía mucho miedo ser iniciada. Pensaba que sólo los que hacían mal lo tenían, que el "Don" se dirigía a hacer daño. Un día, mi esposo estaba muy malo y una señora me dijo que sólo yo podía curarlo. Yo no quería y otra señora me dijo: "Tienes tres días para decidirte a curarlo. Si no lo haces tú, se va a morir". Estaba con él y lloraba, me decía: "Mis hijos están chiquitos". Yo le dije: "Te voy a curar y recé un padrenuestro". Sentí que el "Ser"[42] me decía que sí podía y ahí empecé a curar. Yo no hago daño.

[42] Para Seferina el "Ser" es como un ser superior que se le manifiesta en sueños, le dijo que ella tenía que curar, le dice cómo hacerlo" Esos es porque ella tiene el "Don", mismo que le fue revelado por este "Ser". En este caso, como la literatura sobre chamanes lo deja ver, el "Don" se otorga a través del sueño y el elegido se enferma una y otra vez hasta que lo acepta.

Pero también sus palabras dejaron ver la rivalidad que se daba entre curanderos y entre especialistas, ya que según mencionó, sin tener mucha seguridad, pensaba que el que dejó ciega a la vieja curandera fue un culebrero. También don Pedro recordaba que hace tiempo había dos turcos, "uno de ellos llamado Simón Nassaradad y mataron a otra persona". En aquel entonces –refiriéndose a la década de 1960– vinieron otros brujos a preguntar quién le había matado y fue así que el tal Simón se enfermó. Se le engusanó su ojo por la muerte que él y el otro habían causado a través de alguna maldad. La primera mujer de don Pedro, aseguraba, también murió por envidia. Cuenta que ella era una mujer joven y que se enamoró mucho. Pero otra mujer lo seguía y le decía que por qué se había casado con otra y no con ella. Entonces un día su mujer se empezó a enfermar y se murió. Él piensa que "la otra mujer le hizo algún daño, tenía como una torta en la panza y es porque le hicieron algo con un olote en el pie" (don Pedro, 2005).

Las historias sobre la rivalidad entre brujos y el mal causado por la envidia amorosa parecerían ser eso, parte de una historia donde la principal preocupación giraba en torno a la envidia. Para mayor soporte de lo anterior y como una forma de dar cuenta de la importancia que tenía tal sentimiento, traigo a colación lo que por los años ochenta me pasó en Catemaco, lugar de culto a la Virgen del Carmen y lugar de brujos.

Fui a Catemaco buscando más información sobre las creencias relacionadas con el trabajo, y lo hice porque uno debe buscar fuera de la población otros espacios en los que sus habitantes buscan trabajo, remedio para lo males, ofrecer sus productos. Los lugares mencionados por ellos son también fuentes de información.

En el templo encontré las peticiones que se le hacían a la Virgen. Así, en las puertas del sagrado recinto, entre otras, se podía leer éstas:

> Donde yo trabajo era transitorio y siempre le pedí a la Virgen del Carmen ser trabajador de planta y me concedió ser trabajador de planta [...]
>
> Cuando iba yo a firmar la planta donde trabajo y me tocó revisión médica, el primer doctor me dijo que tenía yo problemas con la columna vertebral, le pedí a la Virgen del Carmen que me ayudara a salir adelante y superamos ese problema y no hubo ningún defecto [...]

Virgencita del Carmen, te vengo a pedir que me ayudes a conseguir dinero y a encontrar trabajo.

El "interés antropológico" me llevó por las calles del pueblo, buscando a los que creí ocultos a la simple vista, los brujos. No obstante, una casa a la vista de todo mundo, mostraba el siguiente letrero:

Botánico y Ciencias ocultas.
TITO GUEIXPAL SEBA
El salto del tigre - El Poder negro
Retiro enfermedades difíciles de Curar,
lo trato con plantas Medicinales
hago limpias y retiro Maleficios
¿Deseas que regrese el ser amado?
¿Desea tener siempre potencia Sexual?
VÉAME O ESCRÍBAME EN
Calle Veracruz s/n Esq. Mina
Colonia Lindavista
Catemaco, Ver. C.P. 95870
SERIEDAD Y DISCRECIÓN ABSOLUTA
No se confunda (Llámenos por teléfono: 3-07-32)

¿Cuántas veces no hemos preparado lo que vamos a preguntar, seguros de que obtendremos importante información? Confiamos en nuestra supuesta habilidad para ello y llegamos armados con diversas preguntas, adelantando otras ante posibles respuestas. Pero en el campo, a veces todo es impredecible y nuestro armamento discursivo pierde eficacia. De nada valió que fuera decidida a que el brujo que iba a ver me diera cuenta, con lujo de detalle, del porqué las mujeres y los hombres acudían a verlo. Menos efectiva fue la historia que llevaba preparada para justificar mi presencia en su consultorio. El brujo, sin darme tiempo para preguntar nada, me dijo: "Estás muy mal, te hicieron un buen trabajo, tienes mal color y estás muy enferma" […] te tienen envidia, mucha envidia y a tu esposo también". Apenas si pude negar algunas de sus afirmaciones y sólo me concedió unas palabras más para proponerme la cura a mis males por una módica cantidad. Su negocio no admitía preguntas, él daba las respuestas.

Veintitantos años más tarde, los curanderos siguen presentes en la vida del sur de Veracruz, como lo están también los brujos y la Virgen del Car-

men. A la segunda todavía le piden favores y le agradecen los realizados, como muestra la siguiente carta:

> Yo Socorro Escribano (ilegible) te doy las gracias a ti virgencita del Carmen por hacerle realidad sus sueños a mi esposo Tomás Villaseca Málaga de cruzar la frontera y más que todo por darle fuerzas cuando más lo necesitaba. Mil gracias madre mía por la confianza que nos tuviste te encomiendo a Tomás para que seas tú madre que lo guíes por el camino correcto ya que el amor que siento por él es inmenso y no me gustaría que le pasara nada. Tú conoces perfectamente mis pensamientos y sabes perfectamente lo que siento por él ya que la promesa que te hicimos nunca se me va a olvidar hasta el día que lo realicemos quiero que le des la fuerza suficiente para que siga adelante ya que él también te da las gracias por cumplir sus sueños y te pide que le concedas cualquier trabajo que desee realizar él confía en ti porque sabe que eres y serás siempre su protectora te pide que lo protejas de algo que lo pueda afectar (borroso) y si puede visitarte (borroso) des tu bendición para que (borroso) y se sienta protegido [al final de la carta se encuentra pegado un retrato de Tomás] (carta dirigida a la Virgen del Carmen, en Catemaco Veracruz, registrada el 22 de noviembre de 2003).

A los brujos se les ve ahora para que ayuden a los emigrantes a pasar la frontera. Enrique, un joven del lugar, me dijo que éstos les piden a los que se quieren ir una vela y su foto para "iluminar su camino". Otra vez, sin aprender de la lección anterior con el brujo, fui a ver a uno para entrevistarlo. Quería saber la forma en que ayudaban a los emigrantes a pasar la frontera. Su respuesta fue: "Yo no hago eso, vayan a ver a otro". Se olvida uno de antiguas experiencias, de lo que para muchos es negocio y no admite preguntas, pero más se olvida que sólo la convivencia con otra cultura y el ganarse la confianza es lo que permite ese diálogo que hoy en día se busca en el quehacer antropológico.

Volvamos al poblado de Hidalgotitlán y sigamos con Seferina y su importancia en la vida social y la reproducción de la población. Eunice, su vecina, dice que Seferina atiende partos y enfermedades, cura de espanto y ayuda a los que se quieren ir de Hidalgotitlán. No sabe cómo le hace, pero todos los que se quieren ir la buscan para que los proteja, me comentó. Así, Seferina me dijo:

> Cuando alguien se va, su esposa o madre me trae su foto y le pido dos cirios para que iluminen su camino. Hay mucha gente que ha emigrado. Aquí vive

> un muchacho que les ayuda a pasar, es un pollero, los pasa por el puente, uno a uno y le consigue papeles. Él me llama cuando hay gente que va a pasar. Yo les digo que no los vaya a abandonar y me dice que no, que los deja hasta el otro lado. Pero hay gente que sí se arriesga y se van solitos, se internan y pasan (Seferina).

Los brujos de Catemaco y Seferina usan el mismo recurso para ayudar a pasar a los emigrantes, cirio y velas. No hay que olvidar que en Catemaco se llevan a cabo congresos de brujos y por lo tanto no es extraño que se inventen y socialicen nuevas prácticas para hacer frente a los problemas que más afectan a la población.

El poder de Seferina y, por ende, el reconocimiento de la eficacia de sus métodos para curar va más allá del ámbito local. Atiende a los que están lejos. En este sentido, Seferina me cuenta que la primera vez que atendió a alguien lejos del poblado fue a una muchacha a la que le dolía mucho la cabeza. Cuando esta chica llegó a Estados Unidos fue tal el dolor que la postró en cama. También le habían dicho que no podía tener hijos, que le habían hecho mal y tenía la vagina cubierta. "Yo pedí su foto y le puse dos cirios, era la primera vez que lo hacía de lejos y no es lo mismo tenerla como a usted aquí enfrente que puedo sentir sus vibraciones. Le preparé una purga de hierbas y se la mandé" (Seferina). El "Ser" le dijo qué tenía que hacer, por eso ella le envió la purga, le dijo que tomara Flanax y óvulos de "bergantín". Doña Juana, la mamá, cuenta que cuando su hija se sintió mal, le habló por teléfono a Seferina y ésta le mandó un brebaje. Le dijo que cuando se los tomó, se sintió muy mal, tenía mucho calor, luego le dieron escalofríos, hizo del baño y olía muy feo, también vomitó. Sacó todo el mal y quedó limpia. La curación le hizo muy bien, y un mes después llamó tanto a la madre como a Seferina para decirles que estaba embarazada. Seferina se sorprendió porque pudo curarla de lejos. Luego le siguieron pidiendo enviara remedios para los hombres que estaban allá y tomaban mucho. Les mandó la purga. Sus familiares vienen a pedírsela y también le traen la fotografía y los dos cirios necesarios para realizar el ritual de curación. El "Ser" le dice a Seferina qué tienen y entonces les manda la cura.

Así, a través de la fotografía, los cirios y el "Ser", Seferina sigue curando a los habitantes de Hidalgotitlán que se encuentran lejos. Éstos saben que ella lo puede hacer y no dudan incluso en recomendarla con otros compañeros cuando sufren algún mal. Su fama es tal que ha trascendido también las fronteras culturales. La prima de Sefereina me cuenta que una

vez le habló por teléfono una mujer venezolana de Estados Unidos y le contó que sus amigos le habían dicho que ella curaba. La llamaba porque en la noche sentía la presencia de su novio, sentía que la "usaba", que "le hacía el amor" y en la mañana amanecía sucia. Seferina, quien apenas le podía entender por teléfono, consultó al "Ser" y éste le dijo que le habían hecho vudú y que no la iba a dejar. La venezolana quería venir porque, según dice la prima, Seferina adivinó lo de su novio y fue la única que le dijo eso. Seferina tiene el poder de adivinar y curar en ausencia, tal como también lo tenía doña Gabina cuando sin la presencia de María Eugenia, nos dijo el porqué de su enfermedad.

Comparando el antes y el ahora, puedo decir que antes, cuando los niños salían a jugar al monte se exponían al *espanto de chaneque* o *jurado de duende*. Cuando ello sucedía, las madres, como doña Juana y Estela, recurrían a doña Gabina para que los curara. Cubriendo al pequeño con una atarraya, la curandera intentaba pescar el alma del niño en el lugar donde se espantó. Doña Gabina sabía que el alma del pequeño yacía en algún lugar en poder de los chaneques. Una sahumada con copal al final era el fin de un ritual para que la criatura recuperara su estado normal. Hoy, las acciones de Sefereina se orientan sobre todo a apoyar a los emigrantes que intentan cruzar la frontera internándose por el desierto y buscando llegar a salvo a los Estados Unidos. La primera acababa con el poder del chaneque liberando a la víctima, la segunda deja en manos de los coyotes la seguridad del migrante.

Cambian las tácticas para remediar los males, como cambian las necesidades. Seferina es consultada por teléfono o por los familiares de los emigrantes y sabe qué tipo de mal les aqueja por medio de los que le dice El "ser"; Gabina sabía de la enfermedad leyendo la forma que tomaban las piedras de copal. Seferina usa cirios para iluminar el camino de los que se van; los antiguos curanderos buscaban reintegrar la sombra de la gente que se espantó. Seferina para curar necesita una fotografía y manda la purga y medicinas modernas; aquéllos, cuando se trataba de un trabajo pesado, utilizaban una gallina negra y le daban siete zambullidas en el agua del río a media noche para acabar con el mal.

De esta manera, si bien la antigua curandera, Gabina, recurría a prácticas adivinatorias y curativas de tradición prehispánica, Seferina, más de veinte años después, combina recursos y logra construir simbólicamente *estrategias de dependencia y efectividad* que permiten, ideológica y cultu-

ralmente a quienes abandonan su comunidad, mantener los vínculos con su poblado a través de la eficacia de las prácticas curativas.

La eficacia de la adivinación, en uno y otro caso, es incuestionable para los enfermos que buscan a través de tales *estrategias de protección* el medio principal a través del cual la noción de persona se relaciona con su ámbito, permitiendo la restauración de su equilibrio físico-emocional.

Reflexiones etnográficas de dos tiempos

Volver al lugar donde años atrás se realizó una investigación y descubrir los cambios y las permanencias fue un ejercicio y experiencia a nivel antropológico por demás fascinante. Y lo es porque si bien en la antropología han sido famosas las investigaciones realizadas en tiempos diferentes, como fue el caso del Tepoztlán y los resultados tan distintos que sobre éste mostraron Robert Redfield y Oscar Lewis, en mi caso también hubo dos miradas, dos percepciones distintas, pero las dos fueron mías y ambas me mostraron lo que parecía ser no un Hidalgotitlán, sino dos.

También han sido clásicos los trabajos comparativos, como bien lo muestran la multitud de estudios que desde el estructural-funcionalismo se realizaron en África comparando, entre aspectos, los sistemas políticos.[43] En mi experiencia, la comparación se dio en dos tiempos y un mismo espacio. Y si bien la intención al regresar al poblado del sur veracruzano no era comparar, lo que se me fue presentando me envolvió en un torbellino de comparaciones. Antes estaba la Azufrera y toda una dinámica que giraba a su alrededor, ahora sólo quedan uno que otro fierro viejo retorcido, antes veía a la gente desplazarse por el río luciendo sus uniformes obreros, ahora destacaban las ropas enviadas desde los Estados Unidos, los taxis y camionetas, las casetas telefónicas y las empresas a través de las cuales se envía dinero.

Fue este recoger datos aquí y allá, siguiendo lo que para Witold Jacorzinski es el *método de los métodos*, lo que me permitió ver esa nueva etapa en la vida de los habitantes de Hidalgotitlán. ¿Fue un trabajo diacrónico?, se puede preguntar y no dudaría es afirmarlo. Sólo que al hacerlo no doy

[43] Baste recordar el trabajo realizado por Siegfried Frederick Nadel contrastando creencias en cuatro sociedades en África, a Victor Turner que analizó el desarrollo de las relaciones sociales y personales dentro de un número limitado de aldeas, mostrando variabilidad de creencias y costumbres, a Edmond Leach y sus sistemas políticos de la Alta Birmania y la obra de Meyer Fortes y Evans-Pritchard sobre sistemas políticos en África.

al lector muchos elementos para ello, si acaso apenas algunos atisbos. La lectura de mi tesis de doctorado permitiría al lector constatar que estoy haciendo referencia a una etapa más en la vida de la población, tal como hice referencia a una época en que la conquista modificó las formas de vida del sur de Veracruz, a un tiempo en que se propició la colonización extranjera, más tarde el peonaje y la explotación maderera. Di cuenta asimismo del inicio de la explotación petrolera y los cambios drásticos en las formas de vida allá en los inicios del siglo xx, no dejé de lado la formación de ejidos y menos el auge del sindicato petrolero y su efecto en la región en los años setenta. Por ello, esta etnografía en dos tiempos es también parte de una mirada diacrónica, sólo que, si fui construyendo si los procesos históricos con diversas fuentes, me tocó vivir y registrar esta última fase.

Y he aquí que para ello vuelvo a la importancia de la etnografía como método. Pienso en voz alta y escribo reflexionando en las condiciones en que llevé a cabo el trabajo de campo en una y otra ocasión. Más aún, me pregunto si hubo cambios en la forma que realicé la observación, y aunque la memoria es traicionera, pienso que una y otra vez fui acompañada sobre todo de esa capacidad de asombro que permite preguntar, indagar, buscar respuestas. También me amparó ese anhelo de ver a la gente, más que como un informante, como una persona que me contaba sobre su vida. Encontré a viejas amigas, como doña Marcia, conocí a otras y me dolió saber sobre la muerte de doña Gabina. Me sorprendí de obtener información de muchas cosas que no registré en la década de 1980, que no vi, aunque estaban ahí, como esa faceta de la vida de doña Gabina, de la existencia de otros curanderos y de la competencia establecida entre ellos. Y no lo registré, tal vez, porque en esos años ese no era mi interés. Del ayer y de los sucesos transcurridos después me fui enterando a través de una sinfonía de voces y de los imponderables de la vida real.[44] No obstante, debo reconocer la influencia de las diferentes tradiciones que conforman el encuentro etnográfico y que el etnógrafo lleva a su trabajo la tradición en la que participa. Así, si bien en los años ochenta del siglo pasado fui bajo la influencia de la teoría marxista y anhelaba encontrar la conciencia de clase, tan necesaria para cambiar las condiciones de vida de nuestro país, el regreso lo hice buscando el uso ideológico de las formas simbólicas.

[44] Hay que recordar que para Malinowski, los imponderables de la vida real son fenómenos que no se pueden recoger con interrogatorios, ni análisis de documentos, como son rutinas, cuidados corporales, comer, etc., y son éstos los que sustentan el edificio social.

Los cambios han sido muchos, baste observar los dos dibujos realizados por niños de la misma edad en dos épocas diferentes para ver cómo ha cambiado el tipo de trabajo realizado, así como la composición de la familia. Bastaba asimismo caminar por las calles de Minatitlán para ver que lo que puedo considerar como el ocaso del oro negro y el auge del oro móvil. Con el primero entiendo todo aquello que giraba alrededor de la explotación del petróleo, la presencia del sindicato petrolero, el más importante en ese momento en el país. Había un casino petrolero, la tienda de los petroleros, mantas en las que se aclamaba a los líderes petroleros. Un segundo tiempo mostró otro rostro del sur de Veracruz, uno dibujado por anuncios de corridas de autobuses a la frontera, de casas de empeño y sucursales bancarias en las que se reciben envíos de dinero. En fin, todo lo que gira alrededor de la venta de fuerza de trabajo en la frontera y en los Estados Unidos, por ello le llamo oro móvil.

Comparar dos tiempos también me permitió ver la forma en que se inventan tradiciones para hacer frente a los nuevos procesos sociales. El caso de los curanderos mencionados es sólo un ejemplo de cómo han cambiado los problemas a los que intentan dar solución y la manera en que intentan legitimar su poder a través de considerar que poseen el "Don". Si antes doña Gabina curaba del mal de duende, atendía partos y se enfrentaba al poder de otros curanderos, hoy, Seferina es un ejemplo de lo que la población necesita y acuden a ella para que proteja a los emigrantes iluminando su camino. Más aún, las relaciones que Seferina establece con "polleros" y con personas de otra nacionalidad que buscan sus saberes nos remite a un nuevo contexto, uno en el que el poblado deja de ser cada vez menos local para entrar de lleno los efectos globalizadores.

Pero también hacer este ejercicio reflexivo respecto a la importancia de observar los procesos sociales para entender el porqué se dan los cambios y las permanencias resignificadas me lleva a plantear lo que pareciera ser una verdad de Perogrullo: que la etnografía es más que una simple descripción. Hay trabajo de campo, métodos, escritura, supuestos, llámense también conjeturas, suposiciones, teorías o tesis que nos permiten, dar cientificidad a la antropología, tal como pensaba el funcionalista inglés Bronislaw Malinowski, o bien, comprender a esas otras culturas, como lo ha hecho Renato Rosaldo, y aun intentar establecer diálogos, heteroglosias y polifonías, como reclama la antropología actual para acercarnos mejor a esas culturas que ya no son tan ajenas. La etnografía sigue siendo la única forma, el método, el hacer que nos permite conocer. El para qué hacerlo, es finalmente la pregunta que cada quién debe saberse responder.

Bibliografía

Barley, Nigel
1996 *El antropólogo inocente*, Anagrama Barcelona.

Clifford, James
1991 "Sobre la autoridad etnográfica", Carlos Reynoso (ed.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona: 141-170.
1999 *Itinerarios transculturales*, Gedisa, Barcelona.

García de León, Antonio
1991 "Fantasmas familiares del Coatzacoalcos. Paraíso perseguido", *Ojarasca*, 2: 30-36.

Garza, Mercedes de la
1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, México.

Geertz, Clifford
1989 *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.

Jarcorzynski, Witold
2004 *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social: más allá de Malinowski y los posmodernistas*, Porrúa-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Malinowski, Bronislaw
1995 *Los argonautas del Pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de Nueva Guinea melanésica*, Península, Barcelona.

Módena, María Eugenia
1990 *Madres, médicos y curanderos: diferencia cultural e identidad ideológica*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, (Ediciones de la Casa Chata, 37), México.

Montellano, Francisco
1993 "Waite: profesión fotógrafo", *Epitafios. Otra historia*, 2 (6): 41-56.

Olavarrieta Marenco, Marcela
1977 *Magia en los Tuxtlas*, Instituto Nacional Indigenísta, *Serie Antropología social*, 54, México.

Ortiz de Ayala, Tadeo
1966 *Istmo de Tehuantepec*, editorial Citlaltépetl (colección Suma Veracruzana, serie Geografía), México.

Rosaldo, Renato
1986 *Cultura y verdad. Nueva propuesta del análisis social*, Grijalbo, México.

Thompson, Edward P.
1974 *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra: 1780-1832*, 3 vols., Laia (ediciones de bolsillo), Barcelona.
1979 "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial", *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Crítica, Barcelona.

Segunda parte

Etnografía y **perspectivas** de **género** y **generación**

La etnografía y la perspectiva de género: nociones y escenarios en debate

Patricia Arias

"Freedom of choice for the individual
or a group is a matter of degree,
and the important question always is:
How much choice, and in what context
of social structure"

Meyer Fortes
Kinship and the Social Order

Introducción

Ángel Palerm insistía en que el diario de campo, instrumento fundamental y particular del quehacer de la antropología, debía escribirse cada noche, sin excepción ni excusa alguna. Debíamos transcribir, esa era la palabra que usaba, lo más exactamente que pudiéramos y sin discriminar, lo que veíamos y escuchábamos en los recorridos, las observaciones que nos hacían, los encuentros y diálogos que teníamos, las entrevistas que realizábamos a lo largo de la jornada cotidiana. Y así, en la práctica supervisada, aprendimos a hacerlo todos los días en esas temporadas de trabajo de campo en las que permanecíamos en las comunidades de estudio entre dos y ocho meses de manera ininterrumpida. La rutina incluía la lectura y relectura del diario de campo, en especial de las entrevistas, para de esa manera planear, diseñar y rediseñar los siguientes pasos de la investigación,

en especial, las entrevistas. Escribir el diario y revisarlo se volvió parte de la rutina. Cuando en el verano de 2004 comencé una nueva etapa de trabajo sobre mujeres en el campo fui, una vez más, fiel a esa enseñanza del oficio.

En ese momento tenía clara mi opción por las mujeres. Varios trabajos, aunque se decía que trataban sobre mujeres y la condición femenina, en verdad, daban cuenta de lo que decían otras personas, en especial los hombres acerca de la situación de las mujeres. En algunos casos no queda claro incluso quién o quiénes han elaborado los discursos que se generalizan acerca de las mujeres. En mi caso no iba a ser así. Ellas iban a ser las principales entrevistadas y, si estaban de acuerdo, cuyas historias de vida elaboraríamos. Pero al revisar con cuidado las entrevistas en el diario de campo empecé a darme cuenta de dos situaciones. En primer lugar, algo de Perogrullo: las diferencias significativas, incluso drásticas, que existían entre distintas generaciones de mujeres. Esto ha sido muy dicho; sin embargo, en muchos estudios esa diferencia no aparece de manera sostenida ni forma parte del análisis. En segundo lugar, y eso era lo más notable, me di cuenta de que las mejores entrevistas, donde surgía una información más fresca, novedosa, crítica, controvertida, eran aquellas que había realizado cuando estábamos nada más la entrevistada y yo. No sólo eso. Las entrevistas eran mejores aún si las había realizado fuera de los hogares, alejadas de las comunidades de origen.

Con esa intuición busqué llevar a cabo las entrevistas con mujeres, de cualquier edad y condición, fuera de sus casas y, de ser posible, de sus comunidades: cuando estaban realmente solas en sus viviendas, en un café o restaurante, un parque, en sus trabajos o a la salida de ellos, en alguna actividad recreativa, cuando iban a "hacer mandados" a alguna ciudad. Y la intuición se convirtió en certeza y manera de trabajar. Hay que decir que esto se facilitó por dos razones: porque en los pueblos, incluso pequeños, existen ahora espacios como cafés o restaurantes; pero sobre todo porque en la actualidad es posible que las mujeres salgan del espacio doméstico y de sus comunidades de origen sin tantos temores ni sanciones como sucedía hasta hace poco tiempo. Aunque todavía hay críticas y el espacio público sigue siendo un territorio de control de las mujeres (Soto Villagrán 2011), ha habido avances en ese sentido, en especial, por parte de las jóvenes.

Con el correr de la investigación me di cuenta de que no sólo había que modificar el lugar y la manera de hacer las entrevistas sino que había que revisar algo mucho más crucial: las nociones y supuestos

a partir de cuales escogemos y priorizamos los temas, definimos y hacemos las preguntas de las entrevistas, construimos las historias de vida. Como es sabido, además del trabajo de campo que nos distingue, los antropólogos tenemos algunos temas que nos son característicos. Uno de ellos es la familia en todas las sociedades, pero en especial en las sociedades rurales, ya sea campesinas, indígenas o rancheras. Si bien la investigación sobre las familias rurales y sus cambios es abundante, se advierte una ausencia de revisión y discusión crítica y actualizada acerca de cómo entendemos la organización, la dinámica y los diferentes aspectos que forman parte de las familias.

De las etnografías leídas me quedó claro que las preguntas que se hacían estaban cargadas de ideas que inducían respuestas y pautaban actitudes. Un ejemplo. Las etnografías no han registrado que a los migrantes se les pregunte cómo se sienten cuando dejan a sus hijos en el pueblo. Mucho menos cuándo los han abandonado, aunque eso sea ampliamente conocido por la investigadora. Es, en cambio, una interrogante típica hacia las migrantes. Y, por supuesto, ante esa manera de preguntar ellas tienen que decir que se sintieron muy mal, muy tristes, muy culpables de tomar esa decisión, obligadas por las difíciles circunstancias familiares. La entrevistada y la entrevistadora comparte a fin de cuentas, la noción del hombre proveedor que puede migrar sin problema ni dilema alguno en busca de trabajo que le permita mantener esa función, que ya no puede cumplir en la comunidad (Córdova *et al.* 2008; Rosas 2008). La migrante, en cambio, se va como transgresora de su rol tradicional y aceptado que es el de ser madre y cuidadora de sus hijos (Córdova *et al*. 2008). Ella se siente –y la pregunta la hace sentir– culpable, como una mala madre, aunque su salida esté motivada, obligada incluso, por la separación de su pareja y el abandono económico de los hijos. La disolución de las uniones, legales o consensuales, acarrea, de manera generalizada, que los padres se "desobliguen", es decir, que dejen de enviar dinero para la manutención y dejen de preocuparse por el destino de sus hijos (Mindek 2007). De hecho, el tema de la afectividad en la migración surgió asociado al incremento de la salida de mujeres que han dejado a sus hijos en los lugares de origen (Ariza 2012).

Como es sabido, los antropólogos desarrollaron, se apropiaron, refinaron y utilizaron una noción en torno a la familia que transitó por todo el siglo XX: la idea de que el grupo doméstico campesino es una unidad de producción-consumo donde las decisiones que se toman en su interior corresponden a un modelo de estrategias familiares de sobrevivencia y

reproducción (Chayanov 1974, 1965). Esto se ha repetido, sin discusión, crítica ni evidencia en estudios académicos y documentos de diagnóstico y propuestas (Rojas *et al*. 2010; Fauné 1995).

Esa noción ha sido desbordada, en teoría al menos, tanto por nuevas perspectivas de análisis como por los cambios económicos y sociodemográficos que han experimentado las familias, los grupos domésticos por más alejados y aislados que parezcan. El problema es que, aunque haya sido criticada, esa vieja conceptualización se sigue colando, entrometiendo e interfiriendo en muchos estudios, lo que ha limitado la capacidad de ver y entender las nuevas situaciones, los dilemas, las tensiones que viven las mujeres del campo hoy. No es un asunto de información, es un problema por debatir, por ventilar y discutir.

Así las cosas, el objetivo de este artículo es revisar la noción del grupo doméstico que permanece jaloneada por dos perspectivas: por un lado, una concepción clásica, pero que hoy parece vieja y atemporal, que concibe la unidad doméstica como una unidad de producción-consumo sustentada en la noción de estrategias familiares de sobrevivencia donde priman el consenso y la solidaridad y, por otro lado, una perspectiva, más reciente y problematizadora, que entiende la familia como una institución patriarcal y jerárquica que establece diferencias entre sus miembros basadas en criterios de género y edad. Para una vertiente de los estudios de género, la que vamos a seguir en este artículo, la unidad doméstica es un ámbito de estudio que sigue siendo crucial ya que en ella se procesan continuamente cambios, dinámicas y conflictos de género que es preciso detectar y analizar y donde todavía hay mucho que explorar (Wolf 1990).

Voy a recurrir sobre todo a ejemplos que surgen de los estudios de migración femenina por dos razones: porque es el tema que he trabajado en los últimos años y porque la migración en general y la intensificación de la migración femenina en particular son dos de los fenómenos más trastornadores y transformadores de la vida campesina e indígena de la geografía rural mexicana. Aunque se ha incrementado la migración urbana, la migración a Estados Unidos sigue siendo un fenómeno predominantemente rural (Durand y Massey 2003). Pero ha habido un gran cambio. A nivel censal, con información de 2010, se constató que casi la mitad (49 %) de los migrantes a Estados Unidos eran mujeres (Banco Mundial 2011). Todas las investigaciones etnográficas recientes han dado cuenta de la salida imparable de mujeres que se suman al flujo migratorio internacional, que se desplazan a las grandes concentraciones metropolitanas o pasan a formar

parte de los contingentes de trabajadores jornaleros que se mueven entre los campos agrícolas de diferentes estados y llegan hasta Estados Unidos (Bacon 2006; Canabal Cristiani 2008; Córdova *et al*. 2008; Robledo Hernández 2009; Rosas 2005; Sánchez Saldaña 2006; Velasco Ortiz 2002).

La interpretación más usual de la migración femenina ha sido la reunificación familiar; en ésta resuena la idea de la migración como una decisión del grupo doméstico, no por motivos personales de las migrantes. Sin embargo, la evidencia etnográfica reciente apunta a que las mujeres ya no salen de sus comunidades sólo por razones de reunificación familiar ni para cumplir obligaciones familiares sino por motivos particulares y decisiones propias derivadas de las nuevas situaciones domésticas y familiares que experimentan en el campo, situaciones que han sido detonadas o potenciadas por la migración.

La revisión nos lleva a reivindicar las permanencias pero también a sugerir algunos cambios que tenemos que hacer en esa práctica tradicional de nuestro quehacer científico: el trabajo etnográfico que es el que siempre nos ha distinguido y que es el que nos permite generar información propia y de primera mano a partir de la cual hacemos reflexiones y análisis. Nosotros somos generadores, no sólo usuarios, de la información que producen otros. De ahí la importancia de reflexionar acerca de los supuestos que guían la manera como construimos la información para redefinir y reorientar nuestro trabajo de campo.

El grupo doméstico campesino entre dos perspectivas

La unidad doméstica como unidad de producción-consumo ha sido una noción tan antigua como atractiva y resistente. Una afirmación que se ha repetido una y otra vez. De acuerdo con la investigación realizada con migrantes indígenas en la ciudad de México en la década de 1970 las familias rurales, decía Lourdes Arizpe (1978) son "unidades de producción-consumo" (1978). Esa sentencia partía de dos supuestos básicos: que la producción agrícola era la base de la sobrevivencia económica de los hogares en el campo y que la producción agropecuaria del grupo doméstico resultaba suficiente –y eficiente– para garantizar el autoabasto, es decir, la autosuficiencia alimentaria, y para generar un excedente comercializable con el cual se podían comprar los demás productos que, en principio, eran muy pocos (Warman 1980). Como es sabido, ese viejo andamiaje conceptual de origen

chayanoviano (1974, 1965) fue acuñado a principios del siglo xx cuando la mayor parte de la población mundial vivía en el campo y estaba dedicada a las actividades agropecuarias, situaciones que hoy resultan impensables.

El modelo de producción-consumo supone además que en las familias rurales las decisiones corresponden a un modelo de "estrategias familiares de sobrevivencia y reproducción" (Arizpe 1978, 1980). En ese sentido, la familia es una "unidad económica moral" que se sustenta en los principios de "reciprocidad, consenso y altruismo" (Grasmuck y Pessar 1991; Wolf 1990). Esa conceptualización privilegia la homogeneidad, la colectividad, la solidaridad y el consenso, es decir, supone que en los hogares no hay conflictos, divergencia de intereses ni tensiones entre sus diferentes miembros a la hora de tomar decisiones que a todos comprometen.

Esa manera de concebir las relaciones intrafamiliares se expresa muy bien en los estudios pioneros de la migración. La decisión de migrar se entendía no como una decisión individual de hombres y mujeres sino como una atribución del grupo doméstico que era el que decidía quiénes debían migrar, aparentemente, en beneficio de todos (Wolf 1990). Un mecanismo muy usual de las familias campesinas para conseguir ingresos en efectivo había sido, se decía, enviar a hijos e hijas solteros a trabajar a las ciudades. Desde la década de 1970, la migración de los jóvenes mazahuas a la ciudad de México se convirtió "en parte integrante de las labores del grupo doméstico a lo largo de su ciclo" (Arizpe 1980: 29). El supuesto era que la unidad doméstica tenía el poder y la capacidad de imponer decisiones a sus diferentes miembros y que éstos las aceptaban sin discusión. Pero ¿había igualdad de condiciones entre los y las migrantes? No era así. El mismo estudio de Arizpe (1978) mostró las diferencias de género que existían en la migración de los hombres y mujeres mazahuas. Los migrantes destinaban sus ingresos a mejorar su situación económica personal y su posición dentro de la estructura de poder local; no perdían ningún derecho comunitario y el dinero ganado por el trabajo migrante les ayudaba a retornar en mejor situación económica para empezar a ejercer la ciudadanía plena basada en el sistema de deberes y derechos tradicionales.

No así las mujeres. Las migrantes que trabajaban en la ciudad de México regresaban a sus comunidades sin que hubiera modificaciones en la condición previa a la migración: la solidaridad con sus grupos domésticos las había obligado a enviar casi todo lo que ganaban a sus padres sin nada a cambio. Los salarios urbanos se destinaban a financiar la agricultura y otros gastos de los distintos miembros de sus grupos domésticos. La soli-

daridad no tenía retribución ni reconocimiento familiar o comunitario, aparte de ser consideradas "buenas hijas". El retorno, para ellas, significaba casarse y comenzar a vivir con los recursos de los esposos y bajo las normas tradicionales (Arizpe 1978, 1980).

Las diferencias de género no se veían, no entraban en el análisis. De ahí que las viejas etnografías recogieran, sin cuestionar, las visiones y versiones de las "familias campesinas" sin distinguir personas ni jerarquías; sin detectar tensiones ni conflictos; sin captar las relaciones de poder y las sanciones a las que estaban expuestos los diferentes miembros de los grupos domésticos. Por lo regular, las versiones de los derechos y deberes, de la reciprocidad y la solidaridad de los miembros de los hogares provenía de los hombres –muchas veces de los ancianos– y de ahí salía la imagen homogénea, solidaria, prácticamente blindada ante los cambios, de la familia campesina. Y probablemente, desde el punto de vista y, sobre todo, de la situación de los hombres así era.

Esa manera de entender a la familia campesina empezó a ser confrontada con lo que comenzaron a señalar las feministas y, más tarde, los argumentos que se plantearon desde los enfoques de género. Desde esas perspectivas, la familia, con todos sus atributos, había que entenderla también como una institución patriarcal y jerárquica basada en relaciones de poder que suponen una distribución desigual de los derechos, recursos y autoridad que afecta sobre todo a las mujeres (Ariza, 2007; Hondagneu-Sotelo 2007). Los grupos domésticos no son homogéneos ni igualitarios. En su interior coexisten múltiples voces, diferentes generaciones, diversos intereses de género (Wolf 1990). En ese sentido, las relaciones de género deben ser entendidas como relaciones de poder y desigualdad entre los sexos (Hondagneu-Sotelo 2007). Así las cosas, en los grupos domésticos, entendidos como núcleos solidarios pero también conflictivos, la toma de decisiones opera en condiciones de profunda desigualdad, en especial, respecto a las mujeres (González Montes 2002; Hondagneu-Sotelo 2007).

Desde esa perspectiva se cuestiona de manera directa el concepto de estrategias familiares porque "tergiversa los comportamientos al interior de los grupos domésticos, obscurece la estratificación intradoméstica por género y generación y ahoga las voces de los que no tienen poder, por lo regular, las mujeres y los niños" (Wolf 1990: 44). En verdad, siempre hay alguien que toma las decisiones y puede imponerlas a los demás miembros del grupo doméstico (Wolf 1990). Esas desigualdades, esa imposición de

decisiones son las que hay que reconocer que existen para poder etnografiarlas y analizar.

De hecho, las etnografías de antes y de ahora han identificado muchos componentes y manifestaciones de la desigualdad femenina en los hogares: el menor acceso de las mujeres a la educación, la imposición de uniones y formas de residencia, el sometimiento y la violencia en los hogares de sus parejas, la dificultad para regresar a sus hogares en caso de maltrato en los grupos domésticos de los esposos, la imposibilidad de ejercer el control sobre el número de hijos, la falta de libertad y autonomía para desplazarse, trabajar y manejar sus ingresos, derechos muy menores a la propiedad y la herencia (Arias 2009b; Córdova 2007; Echarri 2004; Fagetti 2002; González Montes 2007; Mindek 2007; Oehmichen 2005). En las comunidades indígenas, en especial en aquellas donde se ha adoptado el esquema de usos y costumbres, ¿cuáles son los derechos de las mujeres? ¿Son iguales a los de los hombres? La literatura no es clara al respecto.

Es cierto que, en teoría, se han aceptado las propuestas y los argumentos que se han hecho desde la perspectiva de género. Estos aparecen como enunciados en muchas etnografías. ¿Pero por qué en la práctica se sigue trabajando, se sigue colando la idea de que el grupo doméstico opera todavía como una unidad de producción-consumo y que su reproducción se basa en estrategias colectivas? ¿Qué significa "colectiva"? O, dicho de otro modo, ¿por qué se nos ha dificultado tanto ver y entender, por ejemplo, que las mujeres estén tomando la decisión personal de migrar?

Tengo una aproximación. Frente al enfoque neoclásico de concebir la toma de decisiones como un asunto personal e individual (Durand y Massey 2003), en México y en general en América Latina, las investigaciones han insistido en el otro extremo, es decir, en la perspectiva colectiva, en especial cuando se estudia y analiza a las sociedades campesinas e indígenas. Los comportamientos individuales se interpretan –sin evidencia y sin preguntar a las personas– como motivados por los intereses del grupo doméstico (Wolf 1990). Se insiste en que las decisiones son acuerdos colectivos que se toman en el interior de los grupos domésticos; sin cuestionar, como sugiere la perspectiva de género, por qué, cómo, quiénes, a través de qué mecanismos y relaciones de poder se logran o se imponen esos acuerdos.

La idea chayanoviana del grupo doméstico como una unidad de producción-consumo basada en la solidaridad y el consenso se sigue colando en las etnografías actuales; esta es la que hay que someter a debate. De hecho,

en muchas investigaciones, cuando se vislumbra la existencia de ejercicios de poder y se evidencia la desigualdad de género en el interior de un hogar campesino, los análisis, varios de ellos al menos, optan por quedarse en el umbral de la puerta, mirar hacia fuera y buscar explicaciones más allá, es decir, sin discutir la dinámica interna del grupo doméstico.

Los cambios que hay que integrar

Las familias rurales, por más alejadas que estén, han sido severamente impactadas por dos fenómenos: la crisis de las actividades agropecuarias y los cambios sociodemográficos. El cambio de modelo económico y la crisis de 1994 afectaron la viabilidad de las actividades agropecuarias –comerciales y de sobrevivencia– de los productores campesinos de pequeña escala de todo el país, situación que obligó a la gente –hombres y mujeres– a buscar trabajo e ingresos fuera y lejos de sus comunidades de origen de manera prolongada si no es que indefinida.

A partir de la década de 1990 detonaron o se intensificaron los flujos migratorios de las que han sido definidas como "nuevas regiones migratorias": infinidad de comunidades indígenas y campesinas de los estados de Morelos, Oaxaca, Puebla, Tlaxcala, Veracruz cuuyos habitantes se desplazan, de manera temporal pero en verdad cada vez más prolongada y definitiva, hacia los grandes espacios metropolitanos del país, la geografía hortícola moderna del noreste de México y los espacios agrícolas y urbanos de Estados Unidos y Canadá (Arias 2009b; Becerril 2010; Córdova *et al.* 2008; D'Aubeterre y Rivermar 2008; Durand y Massey 2003; Sánchez Gómez 2011). Hoy por hoy, el campo mexicano es un mundo en despoblamiento acelerado y la migración se ha convertido en el fenómeno más generalizado, transformador y trastornador de las sociedades rurales y la vida campesina (Arias 2009b).

Así, la economía campesina actual ya no depende de los productos generados por las actividades agropecuarias que se llevaban a cabo en parcelas propias, sino de los salarios e ingresos en efectivo que se obtienen mediante la pluriactividad, es decir, gracias a la participación laboral y la generación de ingresos de los diferentes miembros de los grupos domésticos en distintas actividades y empleos. Los ingresos y salarios se generan en condiciones y espacios muy distintos y se advierte una elevada participación de las mujeres (Arias 2009a; Carton de Grammont 2009). La economía de las familias rurales se integra con ingresos regulares e irregulares, prove-

nientes de quehaceres por cuenta propia y empleos asalariados, de recursos en efectivo y de subsidios, públicos y privados. La pluriactividad laboral, la multiplicidad de ingresos, la dependencia de los salarios es lo que caracteriza la economía de los grupos domésticos en las sociedades rurales (Arias 2009a Carton de Grammont 2009).

Pero ya no hay evidencia de que los ingresos que obtienen los diferentes miembros de un hogar formen parte de una unidad de producción-consumo. La asalarización y la migración –temporal o definitiva– han contribuido a la individualización de los ingresos de los miembros de los grupos domésticos. Desde luego que cada uno de ellos aporta –o debería aportar– recursos, que los migrantes envian remesas, que se recrean mecanismos de apoyo y colaboración en los hogares, pero los padres ya no conocen, como antes, el monto ni pueden decidir el destino de los ingresos totales de hijos e hijas, muchos de ellos ausentes por largo tiempo de los hogares en las comunidades de origen (Arias 2009b; Marroni 2009; Pauli 2007; Rivermar 2008).

De hecho, la asalarización de hombres y mujeres, muchas veces fuera y muy lejos de sus comunidades, ha estimulado y generalizado otro proceso donde se advierte un sesgo de género: la monetarización del cuidado de los hijos cuando las madres trabajan o migran. Cuando las mujeres necesitan trabajar o deciden migrar tienen que resolver, sin duda ni excepción, la atención y el cuidado de sus hijos en los lugares de origen. Eso no sucede, nunca ha sucedido, en el caso de los hombres. Para lograrlo, ellas deben buscar a otra mujer – una hija mayor, madre, suegra, hermana, cuñada, comadre– para que las sustituya durante su ausencia –cotidiana o a largo plazo- pero a cambio de un pago en efectivo (Arias 2009b; Becerril 2010). La ayuda entre mujeres, incluso en el interior de los grupos domésticos, se negocia y se consigue a través del pago. El cuidado de los hijos de las migrantes se establece a cambio del compromiso ineludible de enviar dinero de manera permanente para sus hijos (Arias 2009b). La monetarización de la ayuda pone en entredicho dos supuestos de la solidaridad tradicional en los grupos domésticos campesinos: la gratuidad y la igualdad de acceso. La monetarización de la ayuda para el cuidado de los hijos en el caso de las mujeres descubre el sesgo de género que conllevan el apoyo y la solidaridad que ellas requieren para poder cumplir con su derecho a ser trabajadoras o migrantes. Así las cosas, la igualdad y la gratuidad del apoyo son asuntos por descubrir y debatir, no se pueden dar por supuestos ni

pensar que operan de la misma manera para las mujeres como funcionan en el caso de los hombres.

En ese sentido, ya no podemos ir a hacer trabajo de campo con certezas acerca de los mecanismos, las formas y los sentidos tradicionales de la solidaridad y colaboración dentro de los hogares campesinos. La solidaridad, la colaboración, los compromisos entre cada uno de los que viven en una casa y a lo largo del tiempo es una interrogante, una cuestión por descubrir, describir y analizar en función de los procesos y situaciones que viven los hogares hoy.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que los cambios sociodemográficos de las últimas décadas también han modificado el escenario y la trama que sostenían la posibilidad de que el grupo doméstico se comportara como una unidad de producción-consumo con estrategias familiares de sobrevivencia y reproducción. En general, los estudios han señalado transiciones muy significativas: reducción del tamaño de la familia, aumento en la esperanza de vida de los hombres y sobre todo de las mujeres, incremento de la escolaridad, envejecimiento de la población rural, aumento de la edad del matrimonio, reducción de la tasa de fecundidad que ha abatido el número de hijos por mujer, incremento de los hogares encabezados por mujeres (García y Oliveira 2011; González 2007; Navarro 2010).

Se ha desbalanceado la cantidad de personas, por lo tanto, mano de obra y recursos que existían tradicionalmente en los grupos domésticos. Los hogares rurales cuentan hoy con menos personas que pueden hacerse cargo de las tareas tradicionales; hay ancianos que viven muchos años pero en condiciones económicas y de salud precarias; el tiempo de las uniones se ha reducido; la participación femenina laboral, asalariada, fuera del hogar se ha incrementado; la migración se ha generalizado y los hombres y mujeres trabajan, muchas veces, fuera y lejos de sus comunidades de origen (Arias 2009b; Arias 1997; González y Salles 1995; Mummert 1995).

En especial, se han detectado tres cambios muy significativos: aumento de las uniones consensuales, creciente inestabilidad de las uniones, formación de hogares independientes encabezados por mujeres que han decidido salir de la violencia doméstica (García y Oliveira 2011). Así, los hogares rurales se enfrentan a situaciones inéditas que han dado lugar a intereses divergentes, propósitos distintos y mecanismos diversos mediante los cuales las personas, hombres y mujeres, toman decisiones personales respecto a su destino, lo que supone, muchas veces, salir de sus comunidades aún en contra de la voluntad e intereses de sus grupos domésticos.

La evidencia etnográfica reciente apunta a que las mujeres ya no aceptan salir de sus comunidades sólo para cumplir obligaciones familiares ni se van únicamente por razones de reunificación familiar, sino por motivos particulares y decisiones propias derivadas de las nuevas situaciones domésticas que enfrentan los hogares: desde luego, precariedad económica, pero también violencia intrafamiliar, separación de las parejas, abandono de los hijos, salida del control moral, huida de matrimonios concertados, temor de ser robadas, búsqueda de opciones laborales y educativas (Arias 2009b; Oechmichen 2005; Robledo 2009).

Las investigaciones etnográficas recientes han documentado la salida, creciente e irreversible, no sólo de mujeres jóvenes, solteras y recién casadas, sino sobre todo de aquellas que se han quedado "solas", es decir, las abandonadas, divorciadas, las que han dejado de recibir remesas o las que han decidido salir de relaciones de violencia doméstica (Canabal 2008; D'Aubeterre y Rivermar 2008; Marroni 2009; Rosas 2005; Sánchez Gómez 2011). En 1997-2000 una décima parte (10 %) de los hogares de jornaleros que trabajaban en diferentes regiones hortícolas estaba encabezada por mujeres solas, es decir, sin pareja, que vivían con sus hijos (Carton de Grammont y Lara 2010). En 2006 la mayoría (87 %) de las mujeres contratadas mediante el PTAT (Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales) para ir a trabajar a Canadá eran madres solteras, viudas, divorciadas y separadas. Sólo 3 % eran casadas y 10 % eran solteras, en claro contraste con los hombres que en su gran mayoría (94 %) eran casados o vivían en unión libre (Becerril 2010). La información del PTAT daba cuenta también del incremento, entre 2002 y 2006, de jornaleras que eran madres solteras o estaban divorciadas (Becerril 2010).

Se trata de un gran cambio en la organización, dinámica y trayectoria de los hogares rurales que no podemos omitir. Esas mujeres han dejado sus comunidades motivadas por las situaciones que enfrentan en sus grupos domésticos, pero salir de relaciones nocivas, migrar, de buscar nuevas uniones, ha sido una decisión personal (Velasco y Contreras 2011). Con tensiones, dificultades y negociaciones se trata de decisiones y arreglos personales, aunque, claro, tomadas por los escenarios y situaciones familiares, conyugales y filiales que las afectan hoy.

En suma puede decirse que las mujeres toman decisiones en función de los imperativos que les impone su situación particular en las unidades domésticas; pero ya no se puede asegurar, a menos que se demuestre, que

sea la unidad doméstica la que decide lo que harán las mujeres. Es una gran diferencia.

Que los diferentes miembros de los grupos domésticos, en especial, las mujeres, están tomando decisiones personales y busquen tener algún grado de control, autonomía, independencia sobre sus vidas, es algo que no puede ser entendido desde la perspectiva *chayanoviana* tradicional de la familia campesina. Esto no quiere decir que todas las mujeres quieran tomar decisiones independientes pero nuestra perspectiva, nuestras preguntas deberían estar abiertas a descubrir, aceptar y analizar esa posibilidad. Las campesinas del siglo XXI no son las que conoció Chayanov en Rusia, incluso Arturo Warman en la década del setenta en Morelos.

¿Qué hacer?

Todas esas nuevas situaciones están siendo enfrentadas y procesadas, de maneras muy complicadas, diversas y conflictivas, al nivel del hogar, pero de hogares que están experimentando cambios muy profundos que afectan de manera directa la situación y condición de las mujeres, de las que se quedan y de las que se van. Pero para entender la envergadura y sentido de esos cambios en la vida de las mujeres, es preciso, en verdad imprescindible, abandonar los supuestos colectivo y consensuado de las acciones y decisiones de los grupos domésticos.

Si aceptamos lo que plantean los estudios de género tenemos que cuestionar y modificar nuestra manera de hacer etnografía. Para ello, tenemos que pensar y trabajar en el campo de otra manera, es decir, plantearnos como hipótesis lo que antes eran certezas: la colaboración, la solidaridad, los acuerdos, los motivos de las mujeres, sus decisiones. Para ello hay que tomar en cuenta lo que dicen las personas, los hombres y mujeres.

Para lograrlo, en mi caso ha resultado muy conveniente:

1. Dejar a un lado la idea de colectividad –grupo doméstico, familia, comunidad– para captar, entender y explicar los comportamientos de los diferentes miembros de los grupos domésticos. Los relatos deben ser escuchados, las entrevistas, historias de vida, genealogías deben hacerse a partir de personas, no de colectivos.
2. Es necesario permitir e insistir en que las mujeres hablen, reflexionen, discutan acerca de sus propias vidas, experiencias, problemas, proyectos, dilemas, intenciones, de lo que hacen cada día. Para ello,

debemos aceptar que ellas pueden explicar y discutir sus comportamientos. Sólo así se entenderá a las mujeres, efectivamente, como actores sociales y se podrán captar sus agendas personales, particulares y específicas (Wolf, 1990).

3. Dejar de lado a otros actores sociales. Aunque suene fuerte, si decimos que se trata de estudios sobre mujeres hay que entrevistar, hacer historias de vida, recoger relatos de mujeres, no de lo que otros dicen o interpretan acerca de ellas. Esto puede hacerse, debe hacerse, pero teniendo clara la diferencia al captar y analizar la información.
4. Si se quieren detectar y entender los cambios en la vida y la condición femeninas hay que trabajar, de manera explícita, con mujeres de diferentes generaciones. Las mujeres de mayor edad, las ancianas tienden a insistir en la ratificación de las normas, de los valores tradicionales de la familia y el ser mujer. Esto se ha exacerbado en los últimos años en que los ancianos resienten la salida a largo plazo de hijos e hijas y hablan de un pasado mejor pero que, en verdad, ha sido construido a partir de un presente que les incomoda.
5. Buscar más allá de los discursos familistas, victimistas, culpables o solapadores de las mujeres –algo que se ha detectado con nitidez en el caso de las migrantes (Ariza 2012). Las mujeres han sido socializadas para poner en clave familiar y subordinada, nunca personal, sus intereses y preocupaciones. No sólo eso. Las mujeres han sido educadas para ocultar situaciones que afecten la reputación y los atributos de género asociados con los hombres, en especial, su calidad de proveedores, trabajadores y responsables con sus hogares e hijos (Navarro 2010; Rosas 2008). Pero eso no significa que ellas no tengan intereses, motivaciones, luchas propias.
6. Las jóvenes ofrecen, sin duda, la mejor perspectiva de los cambios femeninos. Pero ellas platicarán mejor si están solas y fuera de sus hogares, alejadas de suegras, madres, cuñadas, hermanas, maridos.
7. Además, como insistía Ángel Palerm, hay que ver y tratar de entender las prácticas más que los discursos. Se ha señalado que las estrategias operan a nivel subconsciente, lo cual dificulta que sean captadas en la investigación empírica (Wolf 1990). La manera de detectarlas, entonces, es a través de las prácticas cotidianas de las mujeres. Otra manera surge al revisar y comparar lo que muestran las etnografías recientes. Las razones femeninas de la migración que han sido mencionadas surgieron de la lectura de muchas etnografías llevadas a cabo en los últi-

mos años en diferentes comunidades y regiones rurales de México, en especial, en las nuevas regiones migratorias (Durand y Massey 2003). Ninguna mujer dijo, de manera individual, que el objetivo de su trabajo o migración era salir de la casa de sus suegros –es decir, de la residencia patrilocal– pero en todas las comunidades, incluso en las ciudades, ese fue un propósito central y constante de las mujeres, en especial, de las mujeres jóvenes.

7. Jamás, pero jamás, hacer grupos focales. Es una técnica de resultados rápidos, pero casi siempre deplorables, al menos, en sociedades rurales donde resulta de Perogrullo recordar la densidad y fuerza del parentesco y las redes sociales que vinculan de muchas maneras a los miembros de las comunidades ¿Alguna mujer en un grupo focal en su comunidad va a decir lo que piensa, siente, quiere acerca de algún asunto si tiene enfrente a una cuñada, vecina o quienquiera va a contarlo a otras personas y al final del día se sabrá en todo el pueblo? En esas situaciones, como en muchas otras, las mujeres prefieren decir lo consabido, reiterar lo que se espera de ellas.
8. Y, desde luego, mantener la práctica de escribir el diario de campo todos los días, de la manera más exacta posible y sin discriminar información alguna. El compromiso de escribirlo y la tarea de releerlo nos ofrecerá, siempre, datos, dudas, faltantes, sorpresas a fin de cuentas, que nos sirven de guía para explorar derroteros nuevos, caminos insospechados.

No se trata de abandonar, de dejar de lado el estudio de los grupos domésticos. Se trata de explorar sus permanencias y cambios pero a partir de lo que dicen, creen, luchan, defienden sus distintos miembros de acuerdo con su género y generación. Ahí, en lo que hacen y expresan las mujeres y los hombres, los jóvenes y los ancianos, se manifiestan los conflictos, los nuevos arreglos a los que llegan, aunque sea de manera efímera y conflictiva, las unidades domésticas en la actualidad.

Varias de estas precauciones antes eran innecesarias porque nuestras estancias de trabajo de campo eran muy prolongadas e intensas, situación que facilitaba el conocimiento personal y la posibilidad de participar y confrontar datos, versiones, interpretaciones. La permanencia por un largo tiempo, la participación en la vida social y familiar de los grupos domésticos, las relaciones que establecíamos nos permitían desplegar todas las técnicas de la disciplina: recorridos de área, observación participante, entre-

vistas, conversaciones, genealogías. Nos permitía hacer muchas entrevistas a las mismas personas; confrontar sus afirmaciones con ellos mismos o con otras personas; recibir diferentes puntos de vista sobre las personas entrevistadas; sostener infinidad de pláticas informales; presenciar, participar, comentar y debatir acerca de eventos y situaciones de los que conocíamos a todos los protagonistas; observar y escuchar dilemas personales y familiares; contrapuntear las prácticas con los discursos y las normas; conocer las razones que están detrás de los argumentos que defienden unas y otros.

Hoy, los trabajos de campo son cada vez más breves. La necesidad de obtener grados en corto tiempo es más imperiosa y tenemos que conformarnos con investigaciones muy acotadas, limitadas. Por esa razón, antes de salir al campo tenemos que discutir nuestras ideas, ventilar nuestras nociones y de esa manera reformar, afinar, poner a prueba nuestras preguntas; no suponer nada de lo que suponíamos o, al menos, poner en duda esas nociones, añosas pero resistentes, que se han convertido en camisas de fuerza que dificultan ver y entender los cambios en el mundo rural y la condición específica de las mujeres campesinas que tienen una agenda particular que tenemos que poder descubrir.

Bibliografía

Arias, Patricia

199 "Tres microhistorias del trabajo femenino en el campo", *Estudios Sociológicos,* XV (43): 213-237.

2009a "La pluriactividad rural a debate", Hubert Carton de Grammont y Luciano Martínez Valle (comps.), *La pluriactividad en el campo latinoamericano*, Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito: 171-205.

2009b *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural,* Miguel Angel Porrúa, México.

Ariza, Marina

2007 "Itinerario de los estudios de género", Marina Ariza y Alejandro Portes (coords.), *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera,* Universidad Nacional Autónoma de México, México: 453-511.

Arizpe, Lourdes
1980 *La migración por relevos y la reproducción social del campesinado*, El Colegio de México, México.
1978 *Migración, etnicismo y cambio económico*, El Colegio de México, México.

Bacon, David
2006 *Communities without borders*, Cornell University Press, Ithaca.

Banco Mundial
2011 *Migration and remittances. Fact book 2011,* Banca Mundial, Washington.

Becerril Quintana, Ofelia
2010 "Género, movilidad temporal y derechos humanos, problemáticas cambiantes que requieren una mirada integral. Transmigrantes mexicanos en Canadá", Dora Barrancos (dir.)y Karin Grammático (coord.), *No tan distintas. Mujeres en Argentina y Canadá en la escena contemporánea,* Biblos, Buenos Aires: 107-125.

Canabal Cristiani, Beatriz
2008 *Hacia todos los lugares…Migración jornalera indígena de la Montaña de Guerrero*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

Carton de Grammont, Hubert
2009 "La nueva estructura ocupacional en los hogares rurales latinoamericanos", Hubert C. de Grammont y Luciano Martínez Valle (comps.), *La pluriactividad en el campo latinoamericano*, Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito: 273-307.

Carton de Grammont, Hubert y Sara María Lara Flores
2010 "Restructuring and standarization in Mexican horticulture: consequences for labour conditions", *Journal of Agrarian Change* 10 (2): 228-250.

Chayanov, Aleksandr V.
1965 "The socieconomic nature of peasant farm economy", Pitirim A. Sorokin, Carle C. Zimmerman y Charles J. Galpin (eds.), *A systematic source book in rural sociology,* Russell & Russell, Nueva York.
1974 *La organización de la unidad económica campesina*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Córdova Plaza, Rosío
2007 "Vicisitudes de la intimidad: familia y relaciones de género en un contexto de migración acelerada en una comunidad rural de Veracruz", Rosío Córdova Plaza, María Cristina Núñez Madrazo y David Skerritt Gardner (eds.), *In God we trust. Del campo mexicano al sueño americano,* Plaza y Valdés, México: 219-237.

Córdova Plaza, Rosío, Cristina Núñez Madrazo y David Skerritt Gardner
2008 *Migración internacional, crisis agrícola y transformaciones culturales en la región central de Veracruz*, Plaza y Valdés, México.

D'Aubeterre, María Eugenia y Ma. Leticia Rivermar
2008 "Migración a Estados Unidos y estructura de los hogares en tres localidades del estado de Puebla", María Leticia Rivermar Pérez y Blanca L. Cordero Díaz (comps.), *El Norte como destino. Circuitos migratorios Puebla-Estados Unidos*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla: 187-213.

Durand, Jorge y Douglas S. Massey
2003 *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo xxi,* Universidad Autónoma de Zacatecas-Miguel Angel Porrúa, México.

Echarri Cánovas, Carlos Javier
2004 "La casada casa quiere. Un análisis de los patrones de residencia posterior a la unión de las mujeres mexicanas", Fernando Lozano Ascensio (coord.), *El amanecer del siglo y la población mexicana*, Centro Regional de Investigaciones Multidiscipli-

narias, Universidad Nacional Autónoma de México, Sociedad Mexicana de Demografía, Cuernavaca: 325-349. ,

Fagetti, Antonella
2002 "Pureza sexual y patrilocalidad: el modelo tradicional de familia en un pueblo campesino", *Alteridades,* 12 (23): 33-40.

Fauné, M. Angélica
1995 "Centroamérica: mujeres y familias rurales. Principales problemas y transformaciones desde la perspectiva de las mujeres", Ximena Valdés, Ana María Arteaga y Catalina Arteaga (eds.), *Mujeres, relaciones de género y agricultura,* Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer, Santiago de Chile: 185-212.

Fortes, Meyer
1969 *Kinship and the social order,* Aldine Publishing Company, Chicago.

García, Brígida y Orlandina de Oliveira
2011 "Family changes and public policies in Latin America", *Annual Review of Sociology,* 37: 593-611.

González Montes, Soledad
2002 "Las mujeres y las relaciones de género en las investigaciones sobre el México campesino e indígena", Elena Urrutia (coord.), *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas,* El Colegio de México, México: 165-200.
2007 "Conflictive marriage and separation in a rural municipality in Central Mexico. 1970-2000", Helga Baitenmann, Victoria Chenaut y Ann Varley (eds.), *Decoding gender. Law and practice in contemporary Mexico,* Rutgers University Press, Nuevo Brunswick: 162-179.

González Montes, Soledad y Vania Salles
1995 "Mujeres que se quedan, mujeres que se van…Continuidad y cambios de las relaciones sociales en contextos de aceleradas mudanzas rurales", Soledad González Montes y Vania Salles

(coords.), *Relaciones de género y transformaciones agrarias*, El Colegio de México, México: 15-50.

Grasmuck, Sherri y Patricia R. Pessar
1991 *Between two islands. Dominican international migration*, University of California Press, Berkeley.

Hondagneu-Sotelo, Pierrette
2007 "La incorporación del género a la migración: 'no sólo para feministas'–ni solo para la familia", Marina Ariza y Alejandro Portes (coords.), *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera,* Universidad Nacional Autónoma de México, México: 423-451.

Marroni, María da Gloria
2009 *Frontera perversa, familias fracturadas. Los indocumentados mexicanos y el sueño americano,* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, Puebla.

Mindek, Dubravka
2007 "Disolución de parejas conyugales en un pueblo mexicano: ¿divergencia del modelo tradicional?", David Robichaux (comp.), *Familia y diversidad en América Latina. Estudios de casos,* Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires: 189-211.

Mummert, Gail
1995 "El proceso de incorporación de la mujer al mercado de trabajo: tres cohortes de obreras, maestras y comerciantes en el valle de Zacapu, Michoacán", Soledad González Montes y Vania Salles (coords.), *Relaciones de género y transformaciones agrarias,* El Colegio de México, México: 53-89.

Navarro Ochoa, Angélica
2010 "¿Mujeres proveedoras y jefas de familia?... Nuevas realidades rurales en localidades de la región zamorana", *La Ventana,* 31, (IV): 139-171.

Oehmichen Bazán, Cristina
2005 *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México,* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Pauli, Julia
2007 "'Que vivan mejor aparte': migración, estructura familiar y género en una comunidad del México central", David Robichaux (comp.), *Familias mexicanas en transición,* Universidad Iberoamericana, México: 87-116.

Rivermar Pérez, María Leticia
2008 *Etnicidad y migración internacional. El caso de una comunidad nahua en el estado de Puebla*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

Robledo Hernández, Gabriela Patricia
2009 *Identidades femeninas en transformación: religion y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco,* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Rojas Serrano, Coral, Beatriz Martínez Corona, Ignacio Ocampo Fletes y Juan Antonio Cruz Rodríguez
2010 "Artesanas mixtecas, estrategias de reproducción y cambio" *La Ventana,* 31, (IV): 102-138.

Rosas, Carolina
2005 "Administrando las remesas. Posibilidades de autonomía de la mujer: un estudio de caso en el centro de Veracruz" en Varios autores, *Género, cultura y sociedad. Autonomía de las mujeres en contextos rurales,* El Colegio de México, México: 15-51.
2008 *Varones al son de la migración. Migración internacional y masculinidades de Veracruz a Chicago,* El Colegio de México, México.

Sánchez Gómez, Martha Judith
2011 "Transformaciones en el campo mexicano. Un estudio de caso en la comunidad de San Marcos Arteaga" Martha Judith Sánchez y Beatriz Canabal Cristiani (coords.), *La encrucijada del*

México rural. Contrastes regionales en un mundo desigual, México, Asociación Mexicana de Estudios Rurales,147-169.

Sánchez Saldaña, Kim
2006 *Los capitanes de Tenextepango. Un estudio de intermediación cultural,* Miguel Angel Porrúa, México.

Sierra, María Teresa
2007 "Indigenous women, law, and custom: gender ideologies in the practice of justice", Helga Baitenmann, Victoria Chenaut y Ann Varley (eds.), *Decoding gender. Law and Practice in contemporary Mexico,* Rutgers University Press, New Brunswick: 109-124.

Soto Villagrán, Paula
2011 "La ciudad pensada, la ciudad vivida, la ciudad imaginada", *La Ventana,* 12 (34): 7-38.

Velasco Ortiz, Laura
2002 *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos (los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos),* El Colegio de México, México.

Velasco Ortiz, Laura y Óscar F. Contreras
2011 *Mexican voices of the border region,* Temple University Press, Filadelfia.

Warman, Arturo
1980 *Los campesinos. Hijos predilectos del régimen,* Nuestro Tiempo, México.

Wolf, Diane L.
1990 "Daughters, decisions and domination: an empirical and conceptual critique of household strategies", *Development and Change,* 21: 43-74.

Economía política feminista e interseccionalidad: retos para la etnografía

Marie France Labrecque

Introducción

El propósito de este capítulo, tal como lo indica el título, es profundizar sobre la economía política y el feminismo de la interseccionalidad, temas que constituyen el enfoque principal de mis estudios. Éstos tratan sobre la migración temporal de trabajadores y trabajadoras mayas del estado de Yucatán hacia Canadá en el marco del Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales (PTAT). Antes de adentrarme en los temas principales del capítulo, quisiera elaborar un poco sobre los cambios y las contradicciones dentro de nuestra disciplina en cuanto al trabajo de campo, ya que esta realidad tiene efectos sobre mi enfoque.

Cambios y contradicciones de la antropología

Hace unos años, leyendo el periódico de nuestra universidad me enteré de que los estudiantes de medicina carecían de cadáveres para sus prácticas. En ese momento, los futuros profesionales tenían que estudiar la anatomía en sus manuales. Me asusté mucho al leer eso, porque ¿qué tal que caigo con uno de esos el día que estoy enferma? ¿Qué tal si su falta de práctica me pone en riesgo? A pesar de lo mórbido de la comparación, es lo mismo para lo social y en particular para la antropología: para ser antropólogo, uno no sólo puede leer monografías y artículos, sino que tiene que hacer trabajo de campo, una estancia a profundidad, un trabajo de campo antropológico.

Al contrario de los estudiantes de medicina, los antropólogos nunca carecerán de "terreno" ya que la materia social es inagotable. Pero creo que en algún momento en la última década del siglo pasado, se ha extraviado lo que llamamos el trabajo de campo o, mejor dicho, se ha desvalorado, en gran parte debido a las contradicciones internas de nuestra disciplina.

Una de ellas fue la de la deconstrucción sistemática a la cual se dedicaron muchos antropólogos desde mediados de la década de 1980. Mientras había sido el centro de la disciplina desde principios del siglo xx, de repente el trabajo de campo y la etnografía se volvieron sospechosos. Se decía que las obras sustentadas en la etnografía no eran otra cosa que obras literarias o no etnológicas (Geslin 2006). En el momento en que nos dedicábamos a la autoflagelación[45] las otras disciplinas empezaron a ocupar el campo que habíamos dejado vacante. Esta negación de la autoridad del observador antropológico ha contribuido a dar a otros observadores (periodistas, domentalistas, *paparazzi*, etc) una autoridad más grande que la que anteriormente tenían (Mintz 2000: 160).

Cabe precisar aquí lo que se entiende exactamente hoy día por "trabajo de campo antropológico". Esta precisión es importante, ya que el lugar de la etnografía ha cambiado mucho en estas últimas décadas (Mintz 2000: 170). Entre los eventos que más contribuyeron a ello está el hecho de que las fronteras entre las diferentes sociedades, así como las maneras de circular de las unas a las otras, se redefinieron. Los procesos sociales que tiempos atrás observábamos desde lo lejano, son los mismos que ahora nos afectan. Las poblaciones con las cuales trabajamos ya nos piden no solamente como expertos, sino como ciudadanos, rendir cuentas y testimoniar de las desigualdades e injusticias que soportan (Meillassoux 1996). Y tales temas abundan en estos tiempos de globalización neoliberal: van de la explotación en el área del trabajo a la violencia; del racismo y del sexismo a la búsqueda y apreciación de las vías alternativas de consumo; de la protección al medio ambiente a las comunicaciones y al desarrollo, entre muchos otros.

De hecho, el trabajo de campo no refiere solamente o necesariamente a sitios, sino a un proyecto de investigación, es decir, a un conjunto coherente de ideas y de prácticas que se pueden identificar, observar y perseguir en ciertos sitios y en momentos precisos (Lenclud 1986; Tsing 2000). De manera que si la etnografía trata de la vida cotidiana y de los individuos, dado que estos individuos ahora se redefinen, la etnografía abarca mucho más de lo que abarcaba tiempos atrás.

[45] La expresión es de Godelier (en Geslin 2006).

Proyectos

Tratándose de proyectos, los míos siempre se situaron en el campo de la movilidad o de la circulación. Por ejemplo, he trabajado sobre el Estado y la construcción social de la mujer campesina indígena en Yucatán, abordando la circulación de las ideas, de las normas y de los símbolos. Ese proyecto consistía en examinar cómo las instrucciones relativas a la igualdad de género se transforman, mientras circulan desde las agencias de las Naciones Unidas hacia las agencias de las pequeñas localidades pasando por las instituciones nacionales (Labrecque 2006, 2011). Otra investigación que he llevado a cabo fue sobre las maquiladoras que se instalaron en las zonas rurales de Yucatán; esta última se situaba dentro del paradigma de la movilidad del capital y de las mercancías (Labrecque 2005a, 2005b; Castilla Ramos y Labrecque 2009).

En este momento, mi proyecto se ubica dentro del tema de la migración, es decir que se trata de la movilidad o circulación de las personas. Este estudio trata sobre la integración de los mayas yucatecos al Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales, el PTAT, que es un programa bilateral entre Canadá y México. Como este programa ha sido ampliamente estudiado en Canadá, escogí, por mis experiencias previas de estudio en Yucatán, examinar principalmente en el punto de origen de y los trabajadores, mientras que en Canadá mismo trato de seguir a los grupos que denuncian los retrocesos en las leyes de migración así como las violaciones de los derechos humanos de aquellos. Con este estudio, espero profundizar en nuestro conocimiento de los cambios producidos por la movilidad de ciertas personas sobre la clase, la raza, el género, en el contexto del capitalismo neoconservador. En otras palabras, trato de ver cómo los regímenes de regulación regional, nacional y transnacional se intersectan con las políticas locales y regionales del trabajo para reforzar las diferencias "racializadas" de salarios, de manera que la migración transnacional sea necesaria para los unos y benéfica para los otros (Cravey 2005: 378).

En este contexto, defino el género como la expresión de diferencias construidas entre los hombres y las mujeres (Acker 2006: 444). El género no sólamente se construye, sino también se deconstruye, por lo que no es una categoría necesariamente fija (Glenn 2000: 5); las ideas y creencias a propósito del mismo deben tomarse en cuenta. La raza también es una categoría construida y muy variable; refiere a diferencias socialmente definidas que se apoyan en características físicas, la cultura o la historia de dominan-

cia u opresión, y se justifica también en creencias profundamente arraigadas (Acker 2006: 442). En fin, la clase refiere a un conjunto de diferencias sistemáticas y duraderas en el acceso a los recursos y a su control para proveer y mantener la vida (Acker 2006: 444).

Forjando un marco teórico-metodológico: herencias situadas

El marco teórico en el cual me apoyo para orientar mi trabajo etnográfico resulta de un encuentro entre la economía política y el enfoque feminista de la interseccionalidad. El contexto en el cual me he formado ha sido determinante para mis elecciones teórico-metodológicas. Soy quebequense francófona y estudié en la Universidad de Laval, en la ciudad de Quebec, Canadá, bajo la dirección de Pierre Beaucage; me doctoré en la City University of New York, bajo la dirección de Eric R. Wolf. En la década de 1970, cuando emprendí la maestría, el recién fundado Departamento de Antropología de la Universidad Laval se situaba al cruce de varias influencias donde habían estudiado nuestros profesores, sobre todo en Francia y en Inglaterra.

Los estudios regionales

Uno de los profesores más influyentes, de hecho el fundador del Departamento de Antropología en 1971, era uno de los pocos que habían estudiado en Estados Unidos y realmente fue él quien implantó el enfoque de los estudios regionales cuando emprendió un proyecto en la costa norte del rio San Lorenzo en la provincia de Quebec, proyecto en el cual varios estudiantes hicieron sus primeros trabajos de campo. La prioridad absoluta era efectivamente el trabajo de campo y la recolección de datos empíricos.

Después, Pierre Beaucage, quien había hecho su trabajo de campo para la maestría en ese proyecto de la costa norte, y tras haber finalizado su estudio de doctorado en Honduras, concibió un estudio de antropología económica en la Sierra Norte de Puebla, en el cual participé entre 1970 y 71. En él se comparaban los sistemas de producción y consumo en la zona templada y la de tierras calientes, entre los totonacos y los nahuas. Unos años más tarde, otro estudio regional fue planteado por otro profesor del Departamento, esa vez en la región norte de Yucatán, la zona henequenera, comparando la agricultura, la artesanía y la pesca, estudio en el cual he participado

también. De ese estudio publicó el Instituto Nacional Indigenista un libro intitulado *La organización social de los mayas de Yucatán* (Labrecque y Breton 1982). Cuando ingresé al Departamento de Antropología como profesora, mi primer proyecto de investigación fue un estudio regional entre las primeras naciones de la provincia de Quebec. De hecho, todas mis investigaciones, llevadas a cabo con diferentes generaciones de estudiantes, fueron estudios regionales y comparativos, sea en Colombia, donde trabajé por temporadas entre 1988 y 1996, o en México, hasta hoy. Entre mi primera participación en un estudio regional y hoy día, he navegado de la antropología económica al feminismo, pasando por la perspectiva crítica y por el marxismo.

La perspectiva crítica y el marxismo

La perspectiva crítica de la cual soy heredera es una mezcla de ideas que circulaban en libros como *De eso que llaman antropología mexicana* de Arturo Warman *et al.* (1970) y en las posturas éticas de Eric Wolf y Joseph Jorgensen cuando denunciaron el uso nefasto del conocimiento antropológico en el sureste asiático en movimientos contrainsurgentes (Wolf y Jorgensen, en Copans 1975). También, en esa misma tendencia he sido influenciada por Kathleen Gough, quien con mucho valor, hasta perder su empleo, planteó con ejemplos convincentes que la antropología era la hija del imperialismo (Gough en Copans 1975). Hoy día, tal vez estas declaraciones suelen ser banales, pero en la década de 1970 casi nadie se había atrevido a atacar la supuesta virginidad de la antropología.

El pasaje entre la antropología económica y el marxismo se ha dado, por lo menos en mi caso, bajo la influencia directa de varios académicos franceses estructuralistas-marxistas: Maurice Godelier, Pierre-Philippe Rey y Claude Meillassoux que vinieron sucesivamente, y en varias ocasiones, en caso de Godelier, entre 1975 y 1978.

Todavía estábamos muy lejos del feminismo, además en esa época varios de nosotros éramos militantes de pequeños grupos de izquierda que ponían la lucha de clases por encima de todas las otras posibilidades de lucha. Pero a mediados de la década de 1970 estábamos en plena nueva ola del feminismo en Estados Unidos. Era la época de militancia masiva por conquistar el derecho al aborto y la igualdad en todas las esferas de lo social. En el medio académico, las estudiantes reclamaban para que se fundaran diplomados de estudios feministas. Y de hecho, las primeras influencias que

recibí fueron las de mis profesoras de la City University of New York, Eleanor Leacock y June Nash, ambas marxistas: la primera abiertamente, a pesar de la discriminación, y la segunda de manera más discreta. En esa época, Eleanor Leacock estaba juntando sus artículos para darle forma a su libro *Myths of male dominance* (*Mitos de dominación masculina*) (Leacock 1981) y June Nash ya estaba publicando *We eat the mines and the mines eat us* (*Comemos las minas y las minas nos comen*) (1979). De hecho, Leacock me convenció de hacer una lectura feminista de las *Relaciones de los jesuitas*, relaciones escritas en el siglo XVII sobre los indígenas de Nueva Francia. Ya fuera en Quebec o en los Estados Unidos, el trabajo de campo era importante en toda esta enseñanza.

Con el transcurso de los años, mi enfoque privilegiado poco a poco tomó la forma de la economía política y del feminismo interseccional.

La economía política en antropología

La influencia del marxismo fue modal en el enfoque de los antropólogos de la economía política. Por cierto, hay varias economías políticas en antropología y no hay muchas definiciones formales de ese enfoque excepto la de William Roseberry, quien la considera como una manera de enfocar los procesos sociales y más precisamente como el análisis de las relaciones sociales que descansan en un acceso desigual a la riqueza y al poder (Roseberry 1991: 32). En el sentido estricto de la palabra, la economía política en antropología se refiere, por una parte, al "uso explícito de las perspectivas marxistas en antropología" y, por otra, al "estudio del capitalismo, de su formación como sistema estructurado y jerarquizado, y de sus efectos económicos, sociales y políticos en regiones y localidades específicas así como en las poblaciones que viven en éstas". Roseberry también nos ha dado una definición más amplia que consiste en el "estudio de la formación de los sujetos antropológicos en el seno de campos complejos de poder social, económico, político y cultural" (Roseberry 2002).

En cuanto a la economía política feminista en antropología, Eleanor Leacock fue pionera de esta corriente, no solamente por el interés que manifestaba hacia el marxismo y sus métodos, sino por el lugar de la historia, específicamente de la historia colonial, y los contextos regionales, así como de las comparaciones entre regiones. El libro que editó con Mona Etienne en 1980, *Women and colonization: anthropological perspectives* (*Mu-*

jeres y colonización: perspectivas antropológicas) agrupa varios estudios de caso y constituye un testimonio de esta tendencia.

Por su parte, los trabajos de June Nash atrajeron a las feministas interesadas en el desarrollo económico. Aunque trabajó primero en Guatemala, Nash es más conocida por sus estudios en Bolivia, precisamente por su libro antes mencionado *We eat the mines…* en el cual "narra la historia de la lucha de las poblaciones para el mantenimiento de su modo de vida" (Nash 1979: xxi). Aún más, ella se interesaba en la división internacional del trabajo y en la situación económica específica de las mujeres de los países en desarrollo dentro de esta división (Nash y Safa 1980; Nash y Fernández-Kelly 1984). Tal como en el caso de Leacock, la etnografía y el enfoque comparativo ocupan el primer nivel de las preocupaciones metodológicas de Nash, y la mayoría de sus libros son de hecho libros colectivos que reagrupan estudios de caso efectuados por autores interesados por las diferentes dimensiones de la división del trabajo según el área social en la cual se considera.

La etnografía y el trabajo de campo están en el centro de todas estas influencias, sean las de la antropología regional comparativa, la antropología crítica, la economía política feminista o no. Lo que también resalta es la necesidad del punto de vista metodológico, de tomar en cuenta diferentes niveles de lo social.

El feminismo de la interseccionalidad

Es precisamente en este punto donde me referiré a la importancia del feminismo de la interseccionalidad. Este feminismo tiene una historia específica de la cual sólo voy a decir que su origen se sitúa en la insatisfacción de las académicas afroamericanas con respecto a los enfoques de las feministas que hablaban de "la" mujer, como si abarcara a todas las mujeres. Plantearon la cuestión de las divisiones sociales entre las mujeres en términos de clase, raza, etnicidad y contribuyeron a mostrar que estas divisiones tienen algo en común, es decir que tiendan a ser vistas como si resultaran de un destino biológico (Yuval-Davis 2006: 199). Es entonces necesario elucidar los procesos que producen, reproducen y cuestionan estas categorías en la vida de los sujetos sociales (McCall 2005: 1783).

¿Qué es la interseccionalidad? Se refiere a una teoría transdisciplinaria para la comprensión de la complejidad de las identidades y de las desigualdades sociales y usa un enfoque integrado. No solamente reconoce

la multiplicidad de los sistemas de opresión que operan a partir de las categorías de sexo/género, clase, raza y cuerpo (aunque no exclusivamente) sino también postula su interacción en la producción y la reproducción de las desigualdades sociales (Bilge 2009: 70; Winker y Degele 2011: 55). Se puede definir también como un sistema de interacciones entre estructuras sociales que crean desigualdades, representaciones simbólicas y construcciones de identidad en contextos específicos, situadas y ligadas a la praxis social (Winker y Degele 2011: 54).

Es un enfoque que aparentemente está más maduro en el aspecto teórico que en el metodológico. De hecho, autoras consultadas dicen que la interseccionalidad ha introducido nuevos problemas metodológicos (McCall 2005: 1772) y que a pesar de que existe desde hace cerca de 20 años, su aplicación concreta sigue siendo difícil (Acker 2006: 442). También hay diferentes posturas hacia la interseccionalidad según las tradiciones nacionales.

Uno de los principios fundamentales del feminismo interseccional es el carácter artificial de las categorías con las cuales trabajamos, de manera que debemos estar preparados para retarlas, tal como lo ha hecho Michel Foucault revisitando la historia con su método genealógico (McCall 2005: 1777). Por ejemplo, ya sabemos que la categoría "género" incluye varios elementos y no solamente estos dos que serían el hombre y la mujer. De esta manera, lo que nos interesa no es tanto la categoría como tal sino la relación entre los elementos que la componen. Sin embargo, el hecho de que una categoría como el género se presente generalmente como binario tiene efectos concretos. En otras palabras, aunque las categorías pueden ser engañosas, tenemos que contar con ellas. El problema es: ¿cómo contar con ellas? ¿De qué manera considerar o examinar estas categorías o divisiones sociales que serían el género, la clase, la raza o la etnicidad sin reducirlas a una sola dimensión, sin dejarnos engañar por sus apariencias o por como las percibe el sentido común?

Esas son preguntas que plantean las feministas de la interseccionalidad. Para algunas, es necesario concebir varios niveles que reflejen la complejidad de las divisiones sociales; además, hay que adherir a un enfoque constitutivo y no aditivo, un enfoque que reconoce que las divisiones sociales operan simultáneamente, se intersectan, y no se suman las unas con las otras (Yunal-Davis 2006: 198; Bilge 2009: 80; Palomares y Testenoire 2010: 16). Entonces, ¿cómo reflejar estas intersecciones?

Unas investigadoras plantean que las divisiones sociales deben necesariamente analizarse en los niveles macro y microsocial, pero tomando en cuenta por lo menos cuatro dimensiones: lo organizacional, es decir, las instituciones y organizaciones sociales, políticas y económicas; lo intersubjetivo, que refiere a las relaciones de poder y de afecto entre los actores concretos; lo experiencial, que capta la experiencia subjetiva de los individuos, su percepción de sí mismos y de los demás y, en fin, lo representacional, que tiene que ver con las representaciones culturales (Yunal-Davis 2006: 198; Bilge 2009: 80). Otra manera de decir lo mismo sería que es necesario examinar las categorías de desigualdad en diferentes niveles, como los macro y meso que incluyen la estructura social, las organizaciones y las instituciones; el nivel micro en donde se desarrollan los procesos de construcción de la identidad y el nivel de las representaciones en donde encontramos los símbolos culturales (Winker y Degele 2011: 52).

¿De qué sirve la combinación de la economía política en antropología con el feminismo de la interseccionalidad? Primero, hay que decir que la economía política no es necesariamente feminista y, segundo, que el feminismo de la interseccionalidad, por sus propias limitaciones, necesita combinarse con teorías más generales, como las que se inspiran del marxismo (Bilge 2009: 81). También es necesario que el feminismo interseccional esté más atento a las especificidades históricas (Bilge 2009: 81), enfoque para el cual la economía política está especialmente bien preparada. Además, reconocer la diversidad entre las categorías y dentro de ellas, como lo hacen las feministas de la interseccionalidad, no debe ocultar la posibilidad de que haya dominación y subordinación, es decir, una jerarquía (Glenn 2000: 30). Hay que señalar finalmente que "diferentes niveles de análisis requieren diferentes estrategias" (Shields 2008: 306) y, como lo reconocen las feministas de la interseccionalidad, los antropólogos están especialmente capacitados para hacer investigaciones cualitativas y captar "la textura compleja de la vida cotidiana de los individuos" que no siempre y necesariamente son completamente determinados por las estructuras de desigualdades (McCall 2005: 1782). Sin embargo, en este reconocimiento se detecta una tendencia a reducir el trabajo del antropólogo, la etnografía, a nivel de la vida cotidiana y de los individuos. De hecho, conozco pocos antropólogos que estarían de acuerdo con eso, ya que, además de la vida cotidiana, trabajamos en varios niveles o escalas, consideramos un cierto número de categorías y nos interesamos en varias dimensiones. Eso es un

argumento en favor de la combinación del feminismo de la interseccionalidad con los enfoques de la economía política en antropología.

La migración temporal de mayas yucatecos a Canadá

Niveles/escalas de estudio

En las dos últimas décadas, todos los estudios que he llevado a cabo dentro del paradigma de la movilidad se han apoyado en una metodología que sitúa el trabajo de campo y la etnografía en el centro del proceso, pero tomando en cuenta el contexto sociohistórico de la región en donde se trabaja. De hecho, para mí los niveles de estudio son tres y, a pesar de que seguiré usando la palabra "nivel", refieren al mismo tiempo a la noción de escala tal como la ha definido Anna Tsing: "La escala es la dimensión espacial necesaria para una especie particular de vista, sea cercana o lejana, microscópica o planetaria" (Tsing 2000: 120). Sin embargo, tenemos que recordar que, de manera más o menos similar a lo que se dijo anteriormente a propósito de las categorías sociales, la escala es una construcción social y una dimensión estructurante de los fenómenos sociales. El termino "escala" es más preciso que el de nivel, sobre todo si uno estudia fenómenos de circulación o movilidad, como en el caso de la migración, porque refiere a una dimensión espacial de las relaciones sociales (Masson 2009: 116).

Estos tres niveles son: el nivel de las estructuras, el nivel de las organizaciones y el nivel de los individuos y de lo cotidiano. Las categorías más relevantes son el género, la raza y la clase. ¿Por qué retener estas categorías? Es que muy a menudo son el origen de los regímenes de desigualdad. A pesar de que otras categorías, como la generación, la religión o las discapacidades son importantes, no están tan profundamente imbricadas en estos regímenes (Acker 2006: 442). Cada una de estas categorías se estira a través de todos los niveles y reviste configuraciones diferentes en cada uno de ellos. Las dimensiones que me interesan son: la producción/reproducción, el poder, lo emocional y simbólico.

Es un enfoque que se inspira de Connell (2002) y que fue retomado por Cravey (2005) y Parrado y Flippen (2005) en México. El examen de la producción/reproducción significa dilucidar la división regional del trabajo y su fragmentación bajo el neoliberalismo; es probable que el PTAT participe en esta fragmentación tanto en Canadá como en las comunidades de origen, introduciendo divisiones dentro del sistema local de migración y nuevas desigualdades de género, raza y clase. Tomar en cuenta la produc-

ción/reproducción requiere examinar la división sexual del trabajo en las comunidades de estudio y en los hogares (Hondagneu-Sotelo 1994; Rosas 2008; Córdova Plaza *et al*. 2008). Por su parte, el examen del poder consiste en interrogarse sobre el papel de la política en la configuración económica de la región y de sus clases sociales, y ver cómo influye en la construcción del sistema regional de migración. Con el examen de la dimensión emocional, uno busca entender cómo se manifiesta el arraigo sentimental en la localidad de origen, con la pareja, entre padres e hijos, o entre hermanos, cómo se vive la angustia y el aislamiento en contexto de migración (Marroni 2006). En fin, lo simbólico se refiere a los procesos de construcción de la identidad, tanto del Otro como de sí mismo, a los procesos de redefinición de la masculinidad y de la feminidad.

Resultados preliminares

Como se ha mencionado anteriormente, los retos para el estudio varían según el nivel de estudio y cada uno de ellos requiere una metodología específica. A pesar de que la estrategia puede variar en cuanto al nivel que uno debe estudiar primero, parece más lógico empezar por lo general hacia lo específico, por lo global hacia lo local, sobre todo cuando, como en el caso que me interesa, existe un abundante corpus de estudios previos. De esta manera, los resultados preliminares de la aplicación de este enfoque metodológico de la economía política y del feminismo de la interseccionalidad en el caso del PTAT en Yucatán son los más globales. Son precisamente lo que nos permite hacer hipótesis más específicas, plantear las buenas preguntas y hacer un trabajo de campo más provechoso.

Estos resultados preliminares muestran que en ese programa tenemos todos los elementos para un enfoque que insista sobre la intersección de todas las categorías retenidas, tomando en cuenta sus varias dimensiones, y eso en cada uno de los niveles de análisis. A nivel estructural, tenemos la presencia marcada del Estado (tanto mexicano como de Canadiense), además de la de los empresarios agrícolas y del pueblo canadiense en general en la estructuración de esta migración: el Estado, a través de sus funcionarios, recluta; los empresarios emplean; el pueblo consume. Tenemos la presencia de la clase ya que los candidatos tienen que ser rurales (mejor dicho, campesinos u obreros agrícolas, lo que significa en el medio mexicano que tienen que ser pobres o relativamente pobres); en cuanto a los consumidores, pertenecen a varias clases, pero en el fondo, ese afán de con-

sumir legumbres siempre más sofisticadas, sin defectos y frescas, fue hasta recientemente un rasgo distintivo de la clase acomodada.

Tenemos también, la categoría raza, ya que en Yucatán ser campesino es casi sinónimo de ser indígena. En Canadá, dependiendo de la provincia de destino, los trabajadores van a convivir con otros trabajadores de diferentes orígenes: jamaicanos, guatemaltecos, hindúes, además de mexicanos de los estados del centro del país. De hecho los mexicanos del centro se han integrado al programa desde hace muchos años mientras en el caso del estado de Yucatán, el programa inició en 2002. Muy a menudo, los mexicanos de Tlaxcala y del Estado de México ya son capataces y apoyan su autoridad no solamente en su antigüedad, sino también en el hecho de que ellos son mestizos, mientras los yucatecos, sean mayas o no, son "inditos". En cuanto a la etnicidad de los empresarios, la mayoría de ellos son canadienses blancos, pero muy a menudo son de otro origen no anglosajones o franceses, sino italianos, en la provincia de Quebec. En la provincia de Columbia Británica, los mexicanos trabajan muy a menudo con empresarios originarios de la India.

En fin, tenemos la categoría género. La mayoría de los trabajadores y de los empresarios son hombres; las trabajadoras son la minoría, aunque son elegibles, supongo que para satisfacer al principio de la transversalidad de los enfoques de género (el *gender mainstreaming*)[46] –ellas forman menos del 3 % de las personas reclutadas, lo que en sí mismo es significativo.

Lo interesante de la combinación de un enfoque de economía política con el de la interseccionalidad es que nos hace más conscientes de que todas las categorías fundamentales –que son el género, la raza y la clase– se despliegan en todos los niveles, revistiendo dimensiones específicas en cada nivel. No hay el espacio suficiente como para tratar todas las categorías, por eso insistiré solamente sobre el género y específicamente sobre las mujeres en cada una de las escalas, ya sea la estructural, la organizacional o lo individual. Por ejemplo, a nivel de las estructuras, el orden global de género se traduce en una ideología y un conjunto de normas. A nivel de las instituciones y organizaciones, ese orden se expresa en políticas, programas

[46] Según el Grupo de Especialistas por un Enfoque Integrado de la Igualdad (EG-S-MS) del Consejo de Europa, el *gender mainstreaming* es: "la (re)organización, la mejora, la evolución y la evaluación de procesos de toma de decisión, con el fin de incorporar la perspectiva de igualdad entre las mujeres y los hombres en todos los dominios y a todos los niveles, por los actores generalmente implicados en la puesta en marcha de las políticas". (Institut pour l'Égalité des Femmes et des Hommes, sd).

y proyectos que se concretan por ciertas prácticas sociales deseables. Por último, a nivel de los actores sociales, de los individuos y de los cuerpos, el género se concreta en identidades, prácticas sexuales, comportamientos a veces convergentes, a veces contradictorios con los significados de las otras dos escalas. Cuando con estas características se combina la movilidad de los actores sociales entre las regiones o entre los Estados naciones, uno puede imaginarse la complejidad de los procesos desatados en cada uno de estos niveles o escalas.

La categoría género

Si retomamos el ejemplo del PTAT y el hecho de que las mujeres sean menos reclutadas que los hombres, uno puede preguntarse si el género sigue siendo un concepto relevante para una investigación sobre este programa. Por supuesto, la respuesta es afirmativa. El hecho de que las mujeres representan aproximadamente 3 % de los trabajadores reclutados dentro del PTAT muestra hasta qué punto las políticas públicas, y sobre todo la manera en la cual se aplican, se apoyan en una representación precisa del papel no solamente de las mujeres sino también de los hombres, así como de la división sexual del trabajo en la agricultura. Las mujeres que entrevisté en Yucatán trabajan en la cosecha de las frutas y generalmente en las tareas de empaque, dejando el trabajo en los campos a los hombres quienes los hacen con máquinas. Otra vez, prevalece la representacion ideológica según la cual las mujeres son más minuciosas, más pacientes o tienen dedos de hadas.

El trabajo en los lugares de destino es diferente según el género y es bien conocido que los migrantes contribuyen a una segmentación aún más marcada del trabajo en términos de clase, raza y género en el lugar a donde van. Cabe decir que esta segmentación es sumamente importante para el capital y que en este momento en Canadá hay intentos de combinarla con una desregulación más marcada de los programas de trabajadores temporales, específicamente con el "Programa de trabajadores extranjeros temporales para labores que requieren poco nivel de capacitación" (Fudge y MacPhail 2009). En este programa, el reclutamiento de los trabajadores, a diferencia del PTAT, no está en las manos de los gobiernos sino en las de los empleadores. En relación con el género, todos estos programas, además de contribuir a la segmentación del trabajo, como lo menciona Tamar Diana Wilson (2006), permiten la separación de los procesos de reproducción social de los procesos de producción: los primeros en el lugar de origen y

los segundos en el lugar de destino. Es un hecho que Claude Meillassoux (1975) ha planteado hace más de 30 años en el caso de la población africana migrante a Europa. En otras palabras, los lugares de destino se ahorran los costos de preparación y de reproducción de los trabajadores.

Y, por supuesto, el hecho de ser una mujer casada y trabajar en el PTAT ocasiona conflictos conyugales entre ella y su marido, tal como una de ellas me lo ha confirmado. Personas de la familia del hombre insinúan que él es menos hombre porque ha dejado salir su mujer, y por cierto… ella tiene a otro en Canadá.

En el modelo privilegiado en Yucatán como en el conjunto del México rural, se considera que los hombres deben aportar la subsistencia a la familia y las mujeres deben ser las receptoras pasivas de las remesas. Según algunos estudiosos, los imaginarios han sido fuertemente marcados por el modelo desencadenado por el programa bracero que fue concebido exclusivamente para los hombres (Boehm 2008). Lo que tenemos ahora es una especie de correspondencia entre los modelos transnacionales de reclutamiento de la fuerza de trabajo estructurados de acuerdo con el género y los modelos locales, lo que desemboca en la casi exclusión de las mujeres del PTAT. Se podría decir que ese programa contribuye a consolidar la institucionalización de la ideología patriarcal (Jones 2008) a pesar de las apariencias y a pesar, agregaría yo, de todo el discurso institucional de transversalización del género (*gender mainstreaming*).

Sea como sea, la migración siempre es una experiencia estructurada de acuerdo con el género (Pauli 2008) y eso independientemente de la feminización o no de la migración. Las decisiones para migrar, en primer lugar, tienen mucho que ver con el hecho de ser un hombre o una mujer; si bien el hombre no tiene que consultar a su esposa –como varios de ellos me han confirmado–, y aun puede salir sin despedirse, es casi inconcebible que una mujer actúe de la misma manera. También son diferentes el destino y el uso de las remesas. Mejor dicho, la migración se alinea más o menos según las jerarquías de género (Pauli 2008).

Muy a menudo, los hombres migrantes enfrentan una cierta feminización por el tipo de trabajo en el cual se involucran en el lugar de destino, específicamente porque en su lugar de origen son dueños de su tiempo y cuando emigran se encuentran bajo el mando del patrón. Además, con el cambio de dinámica en la economía, los hombres migrantes trabajan cada vez más en el sector de servicios que había sido reservado hasta recientemente para las mujeres. Y como una de mis estudiantes lo ha observado

en una finca en Quebec, en donde se encontraban trabajadores del PTAT exclusivamente masculinos, esta feminización de los hombres puede suceder también cuando un grupo de hombres, por ejemplo, confía las tareas domésticas a los recién llegados o a los más jóvenes (Roberge 2008).

Conclusión

En este capítulo he tratado de resaltar que el enfoque de la economía política y de la interseccionalidad no significa nada si no descansa en la etnografía y un trabajo de campo a profundidad. Si bien es cierto que la propuesta de tomar en cuenta varios niveles de lo social, no están todos los enfoques de manera sistemática y simultánea. Tampoco se intenta ver la manera en que las categorías sociales, como género, raza y clase, se despliegan a través de todos estos niveles. Finalmente, no a todos los investigadores les preocupa que estos niveles no sean cosificados, es decir, que sean considerados como construcciones sociales y no como una realidad social en sí misma.

Por cierto, todavía falta el análisis más a profundidad de los datos que acabo de presentar, especialmente en lo que toca a las dimensiones emocional y simbólica. Pero, por el momento, quería insistir en el hecho de que, para mí, la etnografía y el trabajo de campo van de la mano con un marco teórico y una postura política. Además, en mi caso, debo tomar en cuenta un gran número de estudios y de muy buena calidad que se han hecho sobre el PTAT. Considero que, desde el punto de vista científico y académico, el hecho de tomar en cuenta estos estudios y el de seguir –y eventualmente denunciar –los cambios actuales en las leyes de migración en mi país que influyen en la suerte de los trabajadores de Yucatán es parte de mi responsabilidad en tanto que ciudadana comprometida.

Bibliografía

Acker, Joan
2006 "Inequality regimes – gender, class, and race in organizations", *Gender & Society*, 20 (4) : 441-464.

Bilge, Sirma
2009 "Théorisations féministes de l'intersectionnalité", *Diogène,* 1 (225): 70-80.

Boehm, Deborah A.
2008 "'Now I am a man and a woman!': gendered moves and migration in a transnational Mexican community", *Latin American Perspectives*, 158, 35 (16): 16-30.

Castilla Ramos, Beatriz y Marie France Labrecque
2009 "Las maquiladoras del sur de México y de América Central: trabajo género e identidad. Presentación del número", trace, 54 (VIII): 3-15.

Connell, Raewyn W.
2002 *Gender,* Polity Press, Cambridge.

Copans, Jean (dir.)
1975 *Anthropologie et impérialisme*, Maspero, París.

Córdova Plaza, Rosío, Cristina Núñez Madrazo y David Skerritt Gardner
2008 *Migración internacional, crisis agrícola y transformaciones culturales en la región central de Veracruz*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y Plaza y Valdés, México.

Cravey, Altha J.
2005 "Desire, work and transnational identity", *Ethnography*, 6 (3): 357-383.

Etienne, Mona y Eleanor Leacock (dirs.)
1980 *Women and colonization: anthropological perspectives,* Bergin, South Hadley.

Fudge, Judy y Fiona MacPhail
2009 "The Temporary Foreign Worker Pogram in Canada: low-skill workers as an extreme form of flexible labour", *Comparative Labour Law and Policy Journal*, 31 (5): 5-46.

Geslin, Philippe
2006 "Une expérience africaine. Entretien avec Maurice Godelier", *ethnographiques.org*, 10 <www.ethnographiques.org/2006/Geslin.html>, consulta: el 20 de febrero de 2008).

Glenn Nakano, Evelyn
2000 "The social construction and institutionalization of gender and race: an integrative framework", Mira Marx Ferree *et al.*, *Revisioning gender*, Altamira, Walnut Creek: 3-43.

Gough, Kathleen
1975 "Des propositions nouvelles pour les anthropologues", Jean Copans (dir.), *Anthropologie et impérialisme*, Maspero, París: 17-59 [originalmente publicado en *Monthly Review*, 19 (11): 12-27, 1968].

Hondagneu-Sotelo, Pierrette
1994 *Gendered transitions. Mexican experiences of immigration*, University of California Press, Berkeley.

Institut pour l'Égalité des Femmes et des Hommes
s d [en línea] Gender mainstreaming Institut voor de Gelijkheid van Vrouwen en Manen, <http:// igvm-iefh.belgium.be/fr/domaines_action/gender_mainstreaming/> [consulta: el 20 de diciembre de 2011].

Jones, Adele
2008 "A silent but mighty river: the costs of women's economic migration", *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* 33 (4): 761-807.

Labrecque, Marie France
2006 "De ama de casa a obrera: del hogar a la empresa transnacional", *Papeles de Población***,** Nueva Época, 12 (49): 127-152.
2005a "Cultural appreciation and economic depreciation of the Maya of Northern Yucatan, Mexico", *Latin American Perspectives,* 143, 32 (4): 1-19.
2005b *Être maya et travailler dans une maquiladora. État, identité, genre et génération au Yucatán, Mexique*, Presses de l'Université Laval, Quebec.
2011 "Perspectives féministes sur le développement durable: questionner les discours sur l'égalité des femmes", *Recherches féministes*, 24 (2): 21-37.

Labrecque, Marie France e Yvan Breton (dirs.)
1982 *La organización de la producción de los mayas de Yucatan*, Instituto Nacional Indigenista, Antropología social, 65, México.

Leacock, Eleanor
1981 *Myths of male dominance*, Monthly Review, Nueva York.

Lenclud, Gérard
1986 "En être ou ne pas en être. L'anthropologie sociale et les sociétés complexes", *L'Homme*, 97-98, XXVI (1-2): 143-153.

Marroni, Maria da Gloria
2006 "Migrantes mexicanas en los escenarios familiares de las comunidades de origen: amor, desamor y dolor", *Estudios Sociológicos* 24, (72): 667-699.

Masson, Dominique
2009 "Politique(s) des échelles et transnationalisation, perspectives géographiques", *Politique et Sociétés*, 28 (1): 113-133.

McCall, Leslie
2005 "The complexity of intersectionality", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30 (3): 1771-1800.

Meillassoux, Claude
1975 *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, París.
1996 [en línea]"Politique culturelle de la banque mondiale. Stratégie de manipulation", Page deux <http://page2.ch/EdPage2/p2_pub_meillassoux.html> [consulta: 31 de Marzo de 2012].

Mintz, Sidney W.
2000 "Sow's ears and silver linings. A backward look at ethnography", *Current Anthropology*, 41 (2): 169-189.

Nash, June
1979 *We eat the mines and the mines eat us*, Columbia University Press, Nueva York.

Nash, June y Helen I. Safa (dir.)
1980 *Sex and class in Latin America: women's perspectives on politics, economics and the family in the Third World*, Mass., Bergin, South Hadley.

Nash, June y María Patricia Fernádez-Kelly (dirs.)
1984 *Women, men and the international division of labor*, State University of New York Press, Albany.

Palomares, Elise y Armelle Testenoire
2010 "Indissociables et irréductibles, les rapports sociaux de genre, ethniques et de classe", *L'Homme et la Société*, 176-177: 15-26.

Parrado, Emilio A. y Chenoa A. Flippen
2005 "Migration and Gender among Mexican women", *American Sociological Review,* 70 (4): 606-632.

Pauli, Julia
2008 "A house of one's own. Gender, migration and residence in rural Mexico", *American Ethnologist*, 35 (1): 171-187.

Roberge, Geneviève
2008 *La main d'œuvre agricole mexicaine et guatémaltèque au Québec: perspective de classe sociale, d'ethnicité et de genre.* tesis, Université Laval, Quebec.

Rosas, Carolina
2008 "*Varones al son de la migración. Migración internacional y masculinidades de Veracruz a Chicago*", El Colegio de México, México.

Roseberry, William
1991 "Marxism and culture", Brett Williams (dir.), *The politics of culture*, Smithsonian Institution, Washington: 19-43.
2002 "Political economy in the United States", Winnie Lem y Belinda Leach (dir.), *Culture, economy, power: anthropology as critique, anthropology as praxis*, State University of New York Press, Albany: 59-72.

Shields, Stephanie A.
2008 "Gender: an intersectionality perspective, *Sex Roles,* 59: 301-311.

Tsing, Anna
2000 "Inside the economy of appearances", *Public Culture*, 12 (1): 115-144.

Warman, Arturo (coord.)
1970 *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México.

Wilson, Tamar Diana
2006 "Strapping the Mexican woman immigrant: the convergenge of reproduction and production", *Anthropological Quarterly,* 79 (2): 295-302.

Winker, Gabriele y Nina Degele
2011 "Intersectionality as multi-level analysis: dealing with social inequality", *European Journal of Women's Studies*, 18 (1): 51-66.

Wolf, Eric R. y Joseph G. Jorgensen
1975 "L'anthropologie sur le sentier de la guerre en Thaïlande", Jean Copans (dir.), *Anthropologie et impérialisme*, Maspero, París: 61-93 [Originalmente publicado como: Anthropologists on the Warpath, *New York Review of Books*, 15 (9): 26-36, 1970].

Yuval-Davis, Nira
2006 "Intersectionality and feminist politics", *European Journal of Women's Studies*, 13 (3): 193-209.

La etnografía con niños

Citlali Quecha Reyna

Introducción

Trabajar con niños implica retos, aprendizajes y tareas pendientes. Por ser un sector de la sociedad que es visto desde una posición adultocéntrica, no se les había considerado como un sujeto importante en las ciencias sociales, situación que en las últimas décadas ha cambiado. Poco a poco los niños y niñas se han visibilizado en el escenario político, social y cultural, hecho por el cual se vuelve pertinente analizar su dinámica contemporánea para la complejidad en la cual viven los menores en diferentes partes del mundo. De igual forma, integrar a la disciplina antropológica el trabajo con niños se torna clave para reflexionar sobre el tipo de trabajo que realizamos en campo y nuestra deontología social.

El presente artículo describe la manera en la cual realicé una investigación con niños hijos de migrantes en una comunidad afrodescendiente en México. El punto de partida para la investigación fue reconocer en los niños, en tanto sujetos sociales, una capacidad de agencia. El segundo apartado continúa con los acercamientos de las ciencias sociales al tema de la infancia y los diferentes visores teóricos existentes para el análisis. En el tercer apartado presento el caso concreto de una investigación con niños, donde se brinda detalles de la manera en que la migración ha trastocado las realidades familiares e infantiles. En el cuarto punto detallo los pasos seguidos para realizar el trabajo etnográfico y cierro con un apartado de conclusiones.

Los niños como sujetos sociales

Uno de los factores que incidió directamente en el desarrollo conceptual de la noción de infancia fue el debate en organismos internacionales sobre la niñez en el mundo, especialmente durante el siglo XX. Podemos decir que la situación del niño, en términos generales, comenzó a experimentar cambios más profundos en su conceptualización a partir de 1924, cuando la Liga de las Naciones proclamó la primera Declaración de los Derechos del Niño. Este hecho sienta un precedente importante, dado que comienza a emerger una preocupación de los diferentes gobiernos hacia su población infantil. La finalidad de la Declaración fue imponer a los Estados firmantes un mínimo de derechos que debían tener los pequeños durante esta etapa de sus vidas. Sin embargo, el discurso seguía considerando a los infantes como objeto de protección, es decir, como una población pasiva y receptora de los beneficios que los adultos (Estado y familia) pudieran brindarles.

Con el fin de la Segunda Guerra Mundial, aparece la Organización de las Naciones Unidas (ONU) para procurar la paz entre los Estados nación. La época de guerra trajo consecuencias funestas para la población europea, particularmente en su infancia, de ahí que se volviera imperioso articular esfuerzos para crear instancias vigilantes en el resguardo de los derechos de los niños. En 1946 se creó el Fondo Internacional de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF por sus siglas en inglés) y dos años más tarde, en 1948, se proclama la segunda Declaración de los Derechos del Niño. Sin embargo, es hasta 1953 cuando UNICEF adquiere el estatus de organismo permanente en la ONU.

El contexto de la ratificación de la segunda Declaración se caracterizó por contar con el antecedente de la proclamación de los Derechos Humanos, donde se hablaba del derecho de los niños a tener cuidados y asistencia especiales. A fines de la década de los 50, se firmaba por tercera ocasión la Declaración, aunque comenzaba a señalarse la importancia de la creación de una *Convención* de los Derechos del Niño, esto porque las Declaraciones carecen de carácter vinculante. Más bien son documentos que cuentan con intenciones morales y éticas (procurar el bienestar), mientras que las Convenciones sí cuentan con el respaldo de la ley internacional, lo que obliga a los Estados que las ratifican a integrarlos en su marco de legalidad. Por ello, la representación de Polonia propuso en 1978 el texto para la Convención de los Derechos del Niño, estableciéndose las mesas de trabajo durante casi una década, las cuales finalizaron el 20 de noviembre de 1989,

cuando se proclama formalmente. Esta Convención tiene el carácter de tratado universal de Derechos Humanos.

Con la proclamación de la Convención, el derecho de prioridad, a la vida, a la no discriminación, a condiciones de bienestar y sano desarrollo psicológico y físico, a ser protegido en su integridad, contra el maltrato infantil y abuso sexual y a vivir en familia, constituyen los elementos indispensables para que los niños vivan adecuadamente. En este contexto, los niños se convierten en sujetos de derecho, dado que la Convención pugna porque sean escuchadas sus opiniones sobre los asuntos que les afecten directamente.[47] Además de los derechos estipulados, se define también al niño como toda aquella persona menor de 18 años, a menos que por causas muy particulares sean adultos antes de alcanzar esta edad.

El hecho de que los infantes sean reconocidos como sujetos de derechos particulares contribuyó a su visibilización social, principalmente en el plano político internacional a propósito de los debates sobre los problemas que les aquejan. Sin embargo, parte de esa visibilidad también se presentó en las ciencias sociales, hecho sumamente significativo en tanto las ciencias sociales en su desarrollo conceptual y metodológico, se han caracterizado por ser esencialmente adultocéntricas.[48] Y no solamente eso, existía una marcada tendencia a considerar únicamente las perspectivas de los varones como las más importantes, dejando de lado las apreciaciones femeninas sobre un fenómeno social particular, aunque con la introducción de la perspectiva de género fue posible resarcir esta situación.

Los acercamientos de las ciencias sociales a la infancia

A partir de la segunda mitad del siglo XX, se realizó un viraje en los estudios sobre la infancia, con la producción científica de psicólogos como Piaget y antropólogas como Margaret Mead y Ruth Benedict. La antropología generó conocimiento sobre los rasgos de la infancia desde las prime-

[47] Como ejemplo de ello pueden consultarse los artículos 12, 13 y 14 de la Convención.

[48] "El adultocentrismo hace referencia a la tendencia del investigador a presuponer que su conocimiento como adulto es superior al del niño por el hecho de ser adulto, por lo que puede anticipar fácilmente las respuestas de éste, al tiempo que tiende a manifestarse a través de la aceptación como normal y natural de un diseño o unas circunstancias de investigación que, en realidad, son apropiadas sólo desde el punto de vista adulto y no se adecuan de manera flexible a la experiencia infantil" (Rodríguez 2007: 83).

ras décadas del siglo xx. Destaca el trabajo pionero de Margaret Mead ([1945] 1973), en el que analiza el papel de la cultura en determinados patrones que caracterizan la infancia. Llega a la conclusión de que algunos supuestos universales, como la adolescencia, en realidad no son siempre compartidos por todas las sociedades, sino que la cultura específica de cada grupo humano imprime rasgos peculiares que imposibilitan hablar de "una infancia" en términos generales.

Las descripciones de Mead no incluyeron los testimonios directos de los niños y adolescentes, puesto que su interés principal se centró en la transmisión de patrones culturales de adultos hacia los infantes. Su perspectiva incluyó también aspectos significativos desde el punto de vista del desarrollo psicológico tanto de adolescentes como de adultos en sus indagaciones. Además, la autora caracterizó a las sociedades de acuerdo con la relación que los adultos tienen con los niños. Define la cultura postfigurativa como "aquella en la cual los niños aprenden primordialmente de sus mayores; cofigurativa, en la que tanto los niños como los adultos aprenden de sus pares, y prefigurativa, en la que los adultos también aprenden de los niños" (1971: 35). La corriente teórica denominada "cultura y personalidad", de la cual Margaret Mead, Ruth Benedict y Ralph Linton formaron parte, abrevó de la psicología y la teoría psicoanalítica (Kuper y Kuper 1996: 83) para lograr un engarce teórico entre los elementos de transmisión cultural y las formas individuales de conformación de la personalidad particular.

Otros trabajos comenzaron a dar cuenta de los procesos rituales que marcaban la vida de los niños y el tránsito a la vida adulta (Richards [1956] 1982; Benedict 1971). Sin embargo, "a principios de siglo la visión antropológica mantenía el enfoque determinista que consideraba al individuo como mero reflejo de los contenidos culturales, sin problematizar mayormente el proceso socializador, o su carácter interactivo y dinámico" (Corona 2003: 19). A pesar de estos primeros acercamientos antropológicos al tema de la niñez, fue hasta ya entrada la década de los sesenta cuando la infancia apareció como una cuestión importante en la antropología en términos de investigación. Según Tomas Barfield (2007: 377), los estudios antropológicos de los niños se han caracterizado por analizar:

1. El lugar de los niños en la sociedad.
2. Los conceptos culturales acerca de los niños.
3. El desarrollo y la socialización de los niños en el contexto cultural.

4. El bienestar y la supervivencia de los niños.[49]

Cabe mencionar que estas investigaciones no necesariamente ofrecían una definición del concepto de infancia o niñez, pero la atención ya estaba puesta en este sector de la población en diferentes sociedades y culturas.[50] Podemos decir que para que la infancia pudiera aparecer como tema de investigación en la ciencia antropológica, la psicología tuvo una influencia importante como disciplina de apoyo.

El legado freudiano a partir de *El malestar en la cultura* (Freud 1968) brindó la oportunidad de comprender el proceso dinámico de cognición de la estructura social en las distintas etapas de desarrollo y madurez humana (Rodríguez 2007: 45). Los diferentes casos de malestar de los que habló Freud en su momento, se encontraban directamente ligados a ciertos periodos en la vida de los niños y los adultos, otorgándole un peso importante al ciclo de vida (infancia y adultez) en sus análisis, por lo que esta perspectiva no se aleja sustantivamente de aquellas que colocaban al infante como persona en preparación para su inserción a la sociedad adulta. Por su parte, Erik Erikson (1985) señaló la importancia del contexto cultural en las prácticas de cuidado infantil, asegurando que "es la presión cultural la que conforma la naturaleza" (Erikson 1985: 46), o sea, que son los patrones culturales y su transmisión los que moldean a las personas.

Si bien estos autores sentaron precedentes importantes desde la psicología para el estudio de los niños, se reconoce en el trabajo de Jean Piaget e Inhelder ([1969] 2007) un aporte trascendental para el conocimiento de los procesos cognoscitivos de la infancia. Los autores analizan el desarrollo de las conductas de los infantes hasta su llegada a la adolescencia y, por tanto, a la adultez. Si bien reconoce la importancia de la biología en este proceso, se pugna por incluir en el estudio de la psicología del niño los elementos que conforman su vida social. Además, reconocen que los niños entienden la realidad de forma diferente a los adultos, puesto que la aprehenden de distinta manera, ya que sus preocupaciones e intereses se ciñen a esferas mucho más inmediatas de resolución, a diferencia de los

[49] El autor presenta una descripción interesante de las temáticas que antropólogos norteamericanos y europeos realizaron en diferentes culturas, desde los pueblos de Nepal, hasta los suburbios de Baltimore y pequeñas ciudades italianas (Barfield 2000: 377-380).

[50] Para una aproximación detallada de la antropología y los estudios de la niñez, puede consultarse: Weisner, 1996; Goodwin, 1990; Saladin D'Anglure, 1988; Colángelo, s / f.

adultos, quienes tienen un cúmulo diferenciado de asuntos que resolver de acuerdo con las normatividades que exige la sociedad a la que pertenecen.

En la psicología, al igual que en la antropología, el mayor cúmulo de producción científica sobre la infancia inició a mediados del siglo xx, sin olvidar que previamente ya se habían sentado precedentes analíticos sobre el tema. En este contexto se debate sobre la necesidad de tomar distancia respecto a la preponderancia de la biología en la psicología, para incorporar elementos sociales y culturales como factores importantes en la construcción de la psique humana. Surgieron entonces corrientes teóricas como la etnopsicología, así como una vasta producción de estudios transculturales (Corona 2003: 19-20).

Entre estos últimos destaca el Six Cultures Project, dirigido por la investigadora de Harvard, Beatrice Whiting. El objetivo de este proyecto era registrar las semejanzas y diferencias culturales entre niños de seis culturas. Se buscaba también incorporar elementos que tuviesen influencia en el comportamiento de los pequeños, como las relaciones sociales, el contexto social y económico del que formaban parte (Whiting 1963; Barfield 2000). Sin duda se trató de un proyecto ambicioso para la época, aunque una de las mayores críticas a este trabajo es que tampoco centró su atención en las formas de socialización específicas de los pequeños retomando los propios discursos infantiles.

A pesar de las críticas, de las perspectivas mencionadas podemos destacar la recuperación del tema de la cultura como un elemento fundamental para comprender la niñez en diferentes sociedades. Si bien la temática ha sido el campo de estudio privilegiado de la antropología, el que otras disciplinas lo incorporen como un punto importante en sus investigaciones nos refiere un cambio en las aproximaciones y, por tanto, en los resultados de las indagaciones. Es posible advertir un panorama más holista de los fenómenos sociales que ciñen el concepto de la infancia con la incorporación de estos elementos de análisis. Asimismo, otro de los aportes de la ciencia antropológica a esta vertiente de indagación se refiere al uso del método etnográfico como la herramienta fundamental para tener un acercamiento al universo infantil (Weisner 1996; Rodríguez 2007; Gaitán 2006; Barfield 2000).

Estos elementos serán incorporados a la sociología, disciplina que ha generado a partir de la década de 1980 un área específica que se ha denominado "sociología de la infancia" (Gaitán 2006; Rodríguez 2007; Jenks 1992; Corsaro 1997). La sociología construyó un discurso académico re-

flexivo sobre su acercamiento al fenómeno de la infancia en sociedades contemporáneas. Los interesados en la temática parten de una crítica a este discurso, el cual estaba fundamentado, al igual que la psicología, en los procesos de socialización en el mundo adulto y la dinámica familiar (Rodríguez 2007: 31; Corona, 2003: 19).[51]

Centrar la atención en el núcleo familiar del infante derivó en lo que Jens Qvortrup (1990) denominó "familiarización", es decir, la "ideologización de la familia" en los estudios sobre la niñez. Este concepto alude a la indisolubilidad de la infancia en la estructura familiar, de tal suerte que resulta imposible observar la parte integrada por los niños como una esfera separada de ella. Por tanto, la sociología de la infancia busca romper esos acercamientos para recuperar la voz y participación infantil, puesto que la práctica generalizada era prestar atención a los niños en tanto integrantes de una familia, olvidando otros contextos de integración (amistades, otras formas de parentesco, etcétera). Si bien es posible compartir esta idea, se considera que el marco familiar otorga una veta importante de información para registrar y analizar lo que acontece con los infantes.

Además de prestar atención a las formas de socialización entre los niños, las reflexiones giraron en torno a las relaciones de los pequeños con los adultos, los contextos que incidían en la falta de oportunidades, la explotación laboral, entre otros temas. Sin embargo, lo que define la especificidad de estas indagaciones es justamente retomar los testimonios de los niños como autores o copartícipes de las investigaciones. Por lo tanto, es posible observar la relación directa entre el trabajo académico y el de los debates internacionales para la creación y consolidación de una perspectiva que reconoce en los pequeños una capacidad de agencia.

El sociólogo danés Jens Qvortrup, a partir de 1987, pone en la mesa de discusión el tema de la infancia como un elemento importante para inquirir desde las ciencias sociales, prestando atención a la capacidad de agencia de los niños. De acuerdo con esta premisa:

> "se pretende recalcar que los niños no son meramente organismos respondientes ni receptores pasivos de los contenidos normativos, sino que participan activamente de su sociedad y tienen cierta autonomía durante el propio pro-

[51] Existen múltiples definiciones sobre el proceso de socialización, pero en términos generales se entiende como la forma en que los niños adquieren e introyectan determinados patrones culturales y de conducta que les son transmitidos intergeneracionalmente, esto permite a los niños convertirse en miembros plenos de la sociedad.

ceso de desarrollo, que nunca es negado ni dejado de lado en tanto se reconoce el andamiaje biológico y psicosocial de la infancia (Rodríguez 2007: 55).

Los postulados de Qvortrup son fundamentales para comprender los inicios de la sociología de la infancia, entendida ésta como un fenómeno social; sus nueve tesis son ilustrativas al respecto:

1 La infancia es una forma particular y distintiva de la estructura social de cada sociedad.
2 La infancia es, en términos sociológicos, una categoría social permanente y no meramente una fase transitoria.
3 La idea del "niño" es problemática, mientras la infancia es una categoría histórica, intercultural y variable.
4 La infancia es parte integrante de la sociedad y su división del trabajo.
5 Los niños son ellos mismos co-constructores de la infancia y de la sociedad.
6 La infancia se encuentra, en principio, expuesta a las mismas fuerzas sociales que los adultos, aunque de una manera particular.
7 La dependencia de los niños tiene consecuencias en su invisibilidad en las descripciones sociales e históricas, así como en sus derechos a la provisión del bienestar.
8 La ideología sobre la familia, y no tanto los padres, constituyen una barrera contra los intereses y el bienestar de los niños.
9 La infancia es una categoría minoritaria clásica, sujeta tanto a una tendencia a la marginación como a la paternalización (Qvortrup 1987).

A partir de este momento se aprecia una ruptura clara respecto a las nociones previas de infancia. Según el planteamiento del autor danés, es necesario separar las construcciones sociales de los niños respecto a las de la familia, es decir, del espacio de los adultos. Romper con el "familismo" constituyó uno de los aportes más significativos para el análisis del fenómeno. Además, la apuesta de este autor y sus seguidores es colocar a la infancia como parte de la estructura social, y no solamente como un periodo etario cuya única finalidad es preparar a los infantes para su vida adulta.

Esto trajo consigo una mayor atención en la complejidad que la infancia conlleva, puesto que son múltiples los factores que intervienen en la conformación de la misma. Aspectos como la clase social, la brecha generacional y la división del trabajo, son incorporados como elementos de

análisis para hablar de la especificidad de la infancia, de acuerdo también con los patrones culturales en los que los niños se encuentran inmersos.

Asimismo, para obtener la información concerniente a estos tópicos, se hace énfasis en la necesidad de aplicar técnicas cualitativas (léase etnografía) para obtener información mucho más completa sobre la vida cotidiana de los pequeños, así como para generar conocimientos puntuales sobre la organización social, lo cual constituye el contexto en el que cobra forma la construcción social de la niñez. Este enfoque en los estudios sobre los niños se conoce como "la teoría estructural", en la cual, si bien se reconoce la agencia de los pequeños, la atención se centra en las estructuras e instituciones que regulan dicha capacidad de agencia (Qvortrup *et al.* 1994).

Otra vertiente de análisis importante en esta materia es el interaccionismo simbólico. De acuerdo con esta teoría, los niños interactúan con otros actores sociales y, como resultado de esa interacción, internalizan en su subjetividad elementos culturales significantes. La diferencia con las teorías que hablaban de los pequeños como receptores (determinismo cultural) es que se reconoce en el infante un grado de autonomía que le permite ejercer valoraciones sobre los elementos que le son transmitidos. La experiencia social constituye el punto nodal de análisis de la perspectiva interaccionista, lo cual permite que las investigaciones sobre la infancia otorguen un peso significativo a las percepciones de un grupo social en interacción, en este caso, a los niños (Mead 1934; Dewey 1989, Rodríguez 2007).

Cris Jenks y Alan Prout (1998), por su parte, nos dicen que no basta con señalar que la infancia es un producto histórico moderno y social. Para ellos, se torna importante indagar sobre los elementos que coadyuvan a construir la infancia como un fenómeno social. Parten de la idea de que difícilmente puede hablarse de una infancia, razón por la cual es necesario asumir que en nuestro mundo tenemos varias infancias constituidas diferencialmente. a Esta teoría se puede definir como hermenéutica, en ella se postula que los niños, más que estar determinados estructural y socialmente, se encuentran en un mundo significado con sus propios elementos y diferenciado del de los adultos con los que interactúan.

Podemos mencionar también las aportaciones de Berry Mayall (2002) sobre la noción de infancia. Esta autora ha realizado una propuesta específica. Más que hablar de los estudios de la infancia, prefiere situarse en la "sociología de los niños". Retoma elementos de la teoría estructural

de Jens Qvortrup (1987), específicamente el relativo a las diferencias generacionales que se ven implícitas en los estudios sobre el tema. Si bien coincide con el resto de los teóricos en brindar un papel prioritario a la acción y discurso social proveniente de los niños, va más allá: propone también registrar la distribución generacional de poder en las relaciones sociales entre niños y adultos. La interacción entre estos dos sectores es lo que permitirá comprender integralmente el marco socioreferencial de los pequeños.

Como podemos observar, todos estos enfoques teóricos sobre la infancia son múltiples, aunque tienen un punto en común: reconocen en los niños una capacidad de acción. Además, existe la idea generalizada de que el concepto infancia es un fenómeno construido socialmente, es decir, no es solamente un estado de la naturaleza. La infancia, por tanto, puede ser definida como una construcción sociocultural que se adjudica a una etapa de la vida del ser humano, la cual forma parte de la estructura social. No obstante, adquiere matices de particularidad según la cultura. De acuerdo con la síntesis de Iván Rodríguez (2007), se puede señalar que los estudios de la infancia ahora parten de los siguientes postulados:

a) se propugna que los niños sean objeto de estudio *per se*;
b) que constituyan, además, las unidades de observación;
c) que puedan hablar con su propia voz sobre sus experiencias;
d) que se contemple la infancia como parte de una estructura social dada;
e) que se estudie a los menores de edad desde una dimensión presente, y no sólo en tanto que futuros adultos;
f) que se contemple la infancia desde una perspectiva intergeneracional;
g) que se caracterice la infancia como construcción social o componente estructural y cultural de las sociedades (sin negarle al tiempo su carácter biológico y natural);
h) que se reconozca la relación existente entre la infancia y otras categorías sociológicas, como el género o las clases sociales;
i) que se considere a los niños como agentes activos en la construcción de su vida social;
j) que se considere la idoneidad del método etnográfico para el estudio de la misma;
k) que se parta de una "doble hermenéutica" que vincule este nuevo paradigma con la tarea de reconstrucción de la infancia en sociedades modernas (Rodríguez 2007: 10).

En el marco de la globalización neoliberal, la presencia de los niños en diferentes escenarios políticos y sociales ha adquirido un notable incremento. En múltiples ocasiones se comienza a hablar de los niños cuando se convierten en una presencia conflictiva[52] y, en ese sentido, las instituciones gubernamentales y la misma academia tratan de buscar alternativas de solución a problemas sociales específicos.

Destacan principalmente aquellos relativos a la integración de los niños al mercado laboral, donde se han constituido ordenamientos jurídicos para proteger en la medida de lo posible los derechos de los infantes.[53]Además, el problema de la explotación sexual infantil ha cobrado una vigencia de primer orden en la agenda política internacional, cuando las competencias de los Estados se ven sobrepasadas por las redes criminales que obtienen jugosas ganancias como resultado de la venta de niños e imágenes de consumo pornográfico (Azaola *et al.* 2003).

A lo anterior se añaden los problemas de acceso a la salud y la educación que amplios sectores de la población infantil padecen, principalmente en los países pobres. La agudización de políticas económicas que restan fuerza al Estado y brindan un peso mayor al mercado y el libre flujo de capitales afecta en la esfera local a los pequeños. La pauperización del campo en las economías tradicionales ha originado que tanto adultos como niños busquen mejoras económicas fuera de sus lugares de origen. Pero también es posible advertir la presencia de los niños, en tanto actores sociales, en diferentes movimientos sociales de resistencia (Corona y Pérez 2001), así como en conflictos armados.

Todos estos contextos constituyen temas de investigación que las ciencias sociales han comenzado a documentar. Puesto que nos hablan de transformaciones significativas en la dinámica social de los pueblos que inciden directamente en la vida de los pequeños, rompen con aquella idea primaria de la infancia como un periodo de felicidad. Los postulados teóricos y metodológicos reseñados en líneas anteriores nos permiten comprender

[52] "La infancia emerge cuando es conflictiva, cuando su comportamiento cuestiona o introduce incertidumbre en las actividades y comportamientos adultos hacia ella. Es conflictiva la adolescencia, y de ahí la relativa emancipación y diferenciación de esta etapa. Es conflictiva cuando organiza marginalmente sus actividades y desafía al sistema. Es conflictiva cuando su explotación sexual o laboral se hace demasiado evidente" (Gaitán 2006: 22).

[53] Como el Convenio 182 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1999, "Prohibición de las peores formas de trabajo infantil y la acción inmediata para su eliminación", la cual fue firmada por México en el año 2000.

estos procesos que protagonizan los niños. Con estas directrices es posible advertir la complejidad social por la cual atraviesa la infancia, además de dar cuenta de los factores macro estructurales que la dinamizan.

Un aspecto fundamental que debe ser también considerado en los estudios sobre la infancia es el relativo al género. No podemos pasar por alto la posición diferenciada que las niñas experimentan. Su inserción temprana en las labores domésticas, así como el acceso restringido a ciertos espacios, como la escuela, es todavía un fenómeno frecuente en distintas sociedades. La vulnerabilidad particular a la cual las niñas están sometidas las coloca en múltiples casos en una posición de clara desventaja social, hecho que redunda en que sean víctimas de violencia, delitos y, en el caso de las niñas migrantes, también es factible que se vean atrapadas en redes criminales para diversos fines.

Sin duda alguna, los retos que presenta abordar un tema de esta naturaleza son múltiples, destacando entre ellos el lugar del propio sujeto investigador ante los niños. ¿Cómo lograr un distanciamiento para con los pequeños? La antropología supone un ejercicio de extrañamiento primario para poder conocer con mayor profundidad las particularidades de un fenómeno específico situado en un contexto cultural particular. No obstante, cuando se trabaja con uno de los sectores que menor grado de visibilidad tiene (los niños), el trabajo se complejiza. No solamente interviene la brecha generacional entre los niños y el investigador, sino también la propia condición de extraño, amén de las coyunturas particulares que la sociedad afronte en su momento.

El hecho de interactuar con los pequeños no quiere decir que exista un impedimento metodológico para el abordaje de temas que incluyan a los niños como sujetos sociales o que los propios investigadores traten de "pensar como niños" para tener una mayor comprensión de sus praxis y discursos, "si los antropólogos no tienen por qué volverse nativos para argumentar desde el punto de vista de los nativos, está claro que los investigadores de infancia no necesitan aprender a ser niños" (Gaitán 2006: 109). El reto más bien consiste en dejar de lado también las propias prenociones que el (la) investigador/a tiene, con el fin de evitar crear romanticismos sobre la niñez. Tener en mente que la infancia se expresa de distintas formas es un requisito indispensable para que el trabajo de investigación genere resultados acertados sobre la configuración de la niñez en la sociedad de estudio.

Un caso concreto de investigación con niños[54]

En México, al igual que en otros países del mundo, la migración ha venido en aumento, lo que ha generado fenómenos inéditos. Uno de ellos consiste en la desestructuración de las formas tradicionales de organización familiar y comunitaria. En algunos casos, la migración ha implicado la ruptura de los vínculos sociales de los migrantes con respecto a su lugar de origen; en otros, ha tenido como consecuencia su redefinición y reestructuración, particularmente en lo relativo a las relaciones que se generan entre sus miembros (Coubès 2009: 100). Los vínculos sociales, tanto familiares como comunitarios, se ven trastocados por la movilidad geográfica, tanto interna como internacional. No se trata solamente de la reproducción comunitaria y familiar más allá del límite territorial, sino también de las diversas formas y adaptaciones que dichas instituciones tienen a partir de la migración. En virtud de estas transformaciones realicé una investigación que buscó tender una mirada acerca de la infancia en México, a partir del fenómeno migratorio. Los niños, como pequeños actores sociales con capacidad de dar significado al mundo que les rodea, fueron los sujetos de esta investigación.

A pesar de los cambios mencionados, poco sabemos sobre lo que sucede con los niños hijos de migrantes de estas comunidades. Recientemente existen investigaciones en marcha que están dando cuenta de los procesos de crianza a distancia en localidades de la región centro-occidente de México (Mummert 2008, 2009). El tema cobra relevancia no sólo por el hecho de que estos niños socializan en un contexto donde la vida cotidiana y la relación con sus padres han sido trastocadas. Se trata, en este caso, de que los migrantes mantienen no únicamente un matrimonio a distancia, sino también una paternidad o maternidad a distancia (Marroni 2009).[55] Se observa, además, que la paternidad a distancia (que no es un fenómeno nuevo) se intensifica con la emigración de las mujeres, en particular de las madres. Así pues, nos encontramos con una infancia que se socializa y crece ante la ausencia de ambos padres, así como también, surgen cambios en

[54] La investigación mencionada se realizó para la obtención del grado de Doctora en Antropología con el título: "Cuando los padres se van. Infancia y migración en la Costa Chica de Oaxaca", presentada en septiembre de 2011.

[55] O lo que otros autores han denominado "maternidad transnacional" (Hondagneau-Sotelo y Ávila 1997; Nichols 2007).

la resignificación de los roles de género como producto de la migración (Arizpe 1985; D'Aubeterre 2006).

Mercedes González de la Rocha (1999) se refiere a las divergencias del modelo tradicional de familia ocasionadas por la migración. Entre éstas se encuentran los "hogares dona", configuración donde hay una marcada ausencia de una segunda generación en el ámbito familiar. Esto es, cuando en la comunidad solamente existen los abuelos y los hijos de los migrantes (González de la Rocha 1999; Triano 2006).

En este trabajo, se analizó la emergencia de "hogares dona" y los cambios tanto en los roles de género como de generación en una comunidad que se ha volcado recientemente a la migración. En otras palabras, analicé la manera en que la familia y la comunidad se reorganizan cuando los migrantes dejan a sus hijos en el lugar o pueblo de origen. Esto con el objetivo de responder a preguntas tales como: ¿cuáles son los conflictos y negociaciones que se dan en el interior de la familia?, ¿cómo se las arreglan las familias para la crianza de los hijos?, ¿de qué manera se modifican los roles de género y generación ante la ausencia de los padres que dejan niños pequeños que requieren del cuidado y atención?, y finalmente ¿cómo viven y significan los niños estos cambios y adecuaciones familiares en su vida cotidiana?, es decir, ¿qué significa vivir una infancia con la ausencia de los padres?

Para el análisis de la situación mencionada trabajé con población afrodescendiente, específicamente la que se ubica en la región de la Costa Chica de Oaxaca, en una localidad perteneciente al municipio de Pinotepa Nacional. Cabe mencionar que la migración internacional de este sector de la población mexicana es considerada como un flujo reciente, en virtud de que es a partir de la década de1990 cuando cobró un aumento significativo y cuyo patrón continúa hasta la actualidad.

El trabajo con los niños hijos de migrantes paso a paso

Para llevar a cabo la investigación realicé trabajo etnográfico en la localidad durante el periodo comprendido entre los meses de octubre y noviembre del 2007; febrero-marzo, julio-agosto y noviembre-diciembre de 2008; enero-febrero y mayo de 2009. También realice algunas visitas esporádicas de una semana en diferentes fechas intermedias a las mencionadas. Es importante mencionar que, previo al inicio del trabajo en campo, y de acuer-

do con los diferentes tratados internacionales que regulan el trato con los niños, mi primera actividad al llegar a la localidad fue pedir autorización a los padres, autoridades comunitarias y escolares para realizar mi trabajo con los pequeños. Entregué cartas institucionales de presentación y me acredité con identificaciones personales como estudiante de posgrado en ese momento y como mujer de nacionalidad mexicana. Esto es fundamental para iniciar cualquier trabajo que involucre la participación de niñas y niños, ya que permite disipar dudas sobre el motivo por el cual el investigador se encuentra en la comunidad y evitar así confusiones y percepciones negativas sobre la labor realizada.

La perspectiva analítica de la sociología de la infancia que sirvió como marco referencial para la obtención de datos fue decisiva para realizar el guión etnográfico; sin embargo, no puedo dejar de mencionar que otros temas también fueron incorporados estando "en terreno", como el relativo al juego del norte, así como también el de "las conversiones en animal" o adquisición de *tonas*. Una experiencia importante que obtuve a raíz del trabajo con los niños fue aprender a respetar sus tiempos y sobre todo aprovechar la espontaneidad de sus acciones y opiniones. Esto derivó en un trabajo de campo sumamente dinámico donde compartí con los niños no solamente sus alegrías, sino también, en múltiples ocasiones, sus tristezas.

En virtud de que uno de los ejes rectores de este trabajo fue dar cuenta de las particularidades que definen la infancia sin la presencia de los padres, en la recopilación de información se brindó un peso significativo a las formas de interacción cotidianas que experimentan los niños. Los temas que se priorizaron en la recopilación de datos etnográficos fueron aquellos en los cuales, además de presentar a los niños como parte de la estructura social, como en la cuestión de los madrinazgos y la religión, también nos hablan de las situaciones que caracterizan esta parte del ciclo vital de los afrodescendientes, por tanto, hablar de los juegos, las enfermedades, las relaciones de amistad e interacción con otros niños, así como con sus familiares, es importante para comprender el fenómeno de la niñez de una manera integral.

La obtención de datos, en este primer momento, estuvo particularmente enfocada en documentar, por un lado, la dinámica sociocultural de la población, registrando aspectos como la organización política, civil y religiosa. Por otro, la vida cotidiana de los niños y sus formas de socialización, específicamente la de los hijos de migrantes. Para abundar en este último proceso, el trabajo consistió en registrar las actividades que llevan a

cabo en sus diferentes espacios de interacción, como la casa, en las charlas, los juegos, participación en fiestas y la reproducción de prácticas y discursos culturales, aprendidos de los adultos. Registrar las dinámicas familiares, así como su composición, fue fundamental para comprender los procesos de interacción entre diferentes sujetos sociales.

Para obtener información adicional se efectuaron talleres de dibujos con los estudiantes de la escuela primaria de la localidad, "Enrique C. Rébsamen". Se les pidió a los niños dibujar a sus familias, mencionando a aquellos parientes que laboran en EUA. De igual forma, dibujaron "el norte" como lo imaginan. Con la realización de estos talleres se generó un espacio de intercambio de opiniones entre los propios niños, lo cual permitió conocer datos que no fueron registrados en las entrevistas. Las edades de los niños con los que trabajo oscilan entre los 4 y los 15 años, puesto que hasta la fecha de culminación de trabajo de campo (mayo de 2009) no había adolescentes mayores que fueran hijos de migrantes.

Dado que los niños socializan en la familia y en la escuela principalmente, estos espacios han sido considerados como los más importantes en la interacción de los pequeños. De ahí que en la mayoría de las investigaciones, la atención se haya centrado en los procesos de reproducción social que llevan a cabo en ellos. Esto permite comprender con mayor amplitud la forma en la cual se resignifican los conocimientos que los niños aprenden de los adultos. La observación en las situaciones microsociales generadas en la escuela y la familia permite a los niños contar con una interpretación de la realidad, puesto que el niño es un agente activo en el proceso de construcción de lo social y lo cultural. Con estos enfoques, además, se logra dar cuenta de la aproximación que generan los niños sobre la organización social en la que se desarrollan (Corona y Fernández 2000).

También se incluyeron entrevistas abiertas y semi dirigidas tanto a niños como a adultos. Cabe mencionar que el guión de las entrevistas fue el mismo para niños y niñas, con la finalidad de recopilar opiniones diversas sobre temas comunes, aunque las particularidades de género y generación también fueron registradas. La cuestión de la generación es central en los recientes estudios de la infancia, aunque, de acuerdo con Lourdes Gaitán, tal parece que el análisis generacional se ha vuelto dualista en las recientes perspectivas de análisis sobre la niñez, ya que al incluir sólo la relación niños-adultos, la disciplina sociológica:

> …pierde la oportunidad de observar en profundidad ciclos largos, de tres o más generaciones, sucediéndose y transmitiendo experiencia, o confrontándose o aliándose en el momento presente. Pierde también la posibilidad de conectarse con otras sociologías recientes que tienen como base grupos de poblaciones identificados en relación con la edad. Estas son por un lado, la sociología de la juventud […] y la sociología de la vejez, por otro, que ha cobrado fuerza por efecto de los cambios demográficos que se observan en el otro extremo de la pirámide de edad (Gaitán 2006: 21).

Como resultado de este reto metodológico, traté de compaginar la vida cotidiana de los niños tomando en cuenta los referentes de los adultos (que incluyeron a los ancianos). Es decir, realicé un ejercicio de corroboración entre las opiniones de los mayores y de los pequeños. Con ello pude encontrar que muchas de las explicaciones que brindan los pequeños a los adultos sobre procesos particulares, en múltiples ocasiones se consideran absurdas o insignificantes por el hecho de pensar que los niños no tienen la capacidad de emitir juicios que sean dignos de tomarse en cuenta. El "adultocentrismo" estaba a la vista. Por tanto, al indagar sobre un tema común con ambos sujetos sociales, pude conocer los pensamientos y motivaciones que norman las actitudes de los niños en la circunstancia particular de vivir sin los padres.

La importancia de los abuelos en la vida de los pequeños fue fundamental para tomar en cuenta los puntos de vista de los ancianos. No solamente como garantes de la reproducción social y cultural en el proceso de enseñanza y aprendizaje cotidiano de los niños, sino también como sujetos sociales que son percibidos por los niños de manera ambivalente, por el hecho de que les infligen castigo pero también cuidados. El apego generado por el contacto permanente entre los niños y sus respectivos abuelos, sin embargo, fue importante para comprender de manera puntual la construcción de apoyo y solidaridad para con la generación de hijos migrantes.

La recopilación de los testimonios de los pequeños sobre la realidad que viven es otro paso importante. Con ello, las investigaciones ya pueden dar cuenta de las tensiones que también los menores padecen ante situaciones conflictivas. La incorporación de esta información muestra una visión que en muchas ocasiones es distinta a la que tienen los adultos. Esto no necesariamente significa que los niños vivan una realidad aparte, más bien el argumento se centra en comprender la dinámica social que este sector de la sociedad reproduce y, sobre todo, significa. En el caso de los es-

tudios de la migración, Valentina Glockner señala que "aproximarse a la interpretación que cada niño hace de su entorno es penetrar en un complejo sistema constituido socioculturalmente en el que intervienen factores simbólicos, familiares, económicos y políticos que fundamentan la ideología y el imaginario colectivo de un grupo" (2006: 16).

Las relaciones de poder y jerarquía de los adultos sobre los niños adquiere una dimensión importante en estos análisis, así como las relaciones entre los géneros. Este aspecto constituye un elemento que se encuentra en constante tensión, dadas las cambiantes situaciones que el mundo globalizado imprime en las localidades. En las sociedades rurales tradicionales, la autoridad de los adultos y los varones goza de una fortaleza significativa. Pero con los conocimientos adquiridos en la escuela y a través de los medios de información, particularmente la televisión, los chicos conocen otras formas de interactuar, no solamente en el plano familiar, sino también en relaciones de amistad y noviazgos. Estos elementos son socializados, y en algunos casos practicados, lo cual otorga elementos de cambio respecto a las pautas culturales establecidas en el contexto cultural de origen de los niños. Todos estos elementos nos dan cuenta de la complejidad conceptual y analítica que supone el tema de la infancia.

En las entrevistas a los infantes, el hilo conductor de las preguntas fue el tema de sus percepciones en torno a la salida hacia Estados Unidos y sus opiniones sobre la ausencia de sus padres. Las realizadas a los adultos buscaron profundizar en la dinámica familiar derivada de la emigración de alguno de los miembros. Preguntar sobre los parientes que componen la unidad doméstica fue una veta para indagar sobre los conflictos y tensiones que surgen entre ellos cuando algún miembro de su familia decide emigrar, así como para inquirir acerca de las alternativas de solución que surgen en diferentes casos. Cabe mencionar que los nombres de los entrevistados fueron cambiados para resguardar su anonimato.

Un aspecto que cobró una importancia crucial en este trabajo fue el alusivo a las emociones de los niños. Por tanto, esto representó un reto metodológico, sobre todo, debido al cuestionamiento que enfrenté al pensar en los límites de la construcción de datos. ¿Cómo manejar el llanto, la nostalgia, las enfermedades de los niños sujetos de estudio?, ¿cómo plasmar en el documento final los sentimientos infantiles de manera respetuosa? Un primer paso fue reconocer las emociones como una construcción social. A decir de Carlos Aguado, para comprender la conducta humana hemos de reconocer las emociones no de manera fortuita, sino como resultado

de cambios en un momento determinado que deriva en un aprendizaje para la persona (Aguado 2004: 215). Las diferentes formas de expresar amor, respeto, admiración o, en otros casos, desilusión, coraje o tristeza fueron emociones que antes de la realización de este estudio inauditas para mí como dato etnográfico. Si bien en la literatura antropológica y sociológica ya se enunciaba la importancia de tomar en cuenta las emociones como un elemento muy significativo en la interacción de las personas (Bauman 2004; Besserer 2006), pocas veces lo había hecho por considerarlas inaprensibles, sobre todo dado el carácter casi aséptico que trata de darse a la investigación social para que sea considerada científica y objetiva.

No obstante, en los estudios sobre la migración internacional las emociones constituyen un tema que paulatinamente ha ido generando una mayor y profunda reflexión. Por ejemplo, Joseba Achótegui (2002) acuñó el concepto de "duelo migratorio" para definir los sentimientos que los hijos de migrantes experimentan frente a la ausencia de sus padres, la cual para el autor representa una pérdida parcial en el tiempo y espacio. Debido a que padres e hijos mantienen comunicación de manera esporádica, hay un proceso permanente de dolor debido a la fantasía del regreso o del reencuentro con los progenitores, el cual prolonga el duelo.[56]

Al ir conociendo con mayor profundidad a los niños hijos de migrantes, me causaba una enorme impresión que entre sus charlas vespertinas o de fin de semana hicieran comentarios sobre sus sensaciones de malestar o nostalgia, aspecto que no había escuchado con otros pequeños con tanta insistencia. Esto motivó que me diera a la tarea de recapitular sus testimonios para entender que muchas de sus emociones derivan, por ejemplo, en malestares físicos o enfermedades. El mantener una veta de atención dirigida hacia las emociones me permitió adentrarme a una esfera poco conocida, que es la generación de lazos afectivos entre los niños; con esto pude adentrarme también en toda una red que vincula a los pequeños no sólo con sus familiares, sino también con sus padres y extraños que, como yo, intempestivamente aparecen en sus vidas. Esto también me llevó a refrendar la idea de que los niños llegan a producir significados profundamente reflexivos sobre su realidad, la cual está ligada indisolublemente a sus emociones.

[56] Otras perspectivas hablan del "trauma migratorio" para definir la situación subjetiva de desestabilización del individuo en el momento de migrar y sus repercusiones en la esfera psicológica (Giraud y Rose 2004: 159).

Siguiendo los pasos señalados, realicé el trabajo etnográfico con niños hijos de migrantes. Dadas las rápidas transformaciones que como sociedad experimentamos, se torna indispensable pensar en estrategias de trabajo en campo que puedan brindar a los científicos sociales herramientas perfectibles para explicar fenómenos particulares. Partiendo de que los niños, más que sujetos de atención, son sujetos de derecho y, por tanto, personas con capacidad de agencia, nuestra forma de acercarnos a ellos en terreno debe cambiar. Es importante tomar en cuenta sus propios testimonios, empatando la información con personas que interactúan con ellos en sus contextos inmediatos de acción. Este hecho seguramente derivará en formas de observación, interacción y conocimiento de realidades que quizá enriquecerán nuestras investigaciones.

Conclusiones

El trabajo con niños siempre implica retos de diversa índole, máxime cuando se pretende dar cuenta de la incidencia de un fenómeno con tantas aristas como la migración internacional. Lograr la confianza y empatía no es sencillo, hay que romper múltiples barreras para generar un marco de interacción que permita producir una dinámica de aprendizaje, reciprocidad y respeto mutuos. La diferencia de edad, el género y el bagaje cultural del investigador son algunos de los elementos que deben trabajarse con agudeza y sensibilidad para tener resultados óptimos.

Tomar en cuenta el papel que desempeñan los niños en la estructura social y organizativa de las poblaciones es un elemento central en la perspectiva analítica de los estudios contemporáneos sobre la infancia, lo cual permite definirla no sólo como un estado etario simplemente, sino como un proceso en la vida de los seres humanos, que está dotado de un sentido propio que permite a los niños ser sujetos sociales dentro de un contexto específico, donde existe una serie de relaciones que le otorgan un papel dentro de su sociedad de pertenencia. Como resultado de este enfoque se pudieron conocer detalles muy explícitos de los niños hijos de migrantes. Desde aquellos que implican cierto tipo de responsabilidades (apoyos, trabajo) hasta los factores emocionales que son afectados por no encontrarse sus padres con ellos, lo cual tiene como resultado que atraviesen por un duelo migratorio que redunda en una serie de somatizaciones, producto de la tristeza y el "pesar" que les genera la ausencia.

Otro aspecto por considerar es la importancia de las redes familiares para entender la dinámica de la infancia. Para esta investigación en concreto, el análisis de los "hogares dona" nos remitió a los diferentes problemas que deben enfrentar las generaciones "vulnerables" (niños y ancianos) al convivir con la ausencia de la segunda generación de familiares. Se observó la manera en la cual se afianzan los vínculos entre aquellos que tienen una interacción cotidiana, así como las readecuaciones en las formas de relación con aquellos que se encuentran ausentes, principalmente cuando son madres y padres.

Por tanto, se consideró importante integrar los testimonios de los adultos que constituyen los agentes de interacción más inmediatos de los pequeños para obtener un acercamiento a los diferentes conflictos que implica la crianza de los niños. Más que seguir con una directriz "familista" para hablar de la infancia en una población de la Costa Chica, se intentó conjugar diferentes voces en el proceso de investigación para conocer un detalle específico de este grupo social, es decir, la manera de vivir la infancia ante la ausencia de los padres, sin dejar de lado la estructura social que sirve de soporte al desarrollo y proceso de crecimiento de los pequeños que se ven afectados por una situación de esta índole.

Sin duda, los estudios sobre la infancia serán tan plurales como el concepto mismo. Reflexionar sobre los resultados obtenidos de nuestra labor etnográfica con los pequeños, es una tarea permanente que debemos compartir como antropólogos para generar aproximaciones teóricas y empíricas más acordes con la realidad que viven los niños y adultos.

Bibliografía

Achótegui, Joseba
2002 *La depresión de los inmigrantes. Una perspectiva transcultural*, Mayo, Barcelona.

Aguado, Carlos
2004 *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Arizpe, Lourdes
1985 *Campesinado y migración*, Secretaría de Educación Pública, México.

Azaola, Elena, Richard J. Estes y Pierre Tremblay (coords.)
2003 *La infancia como mercancía sexual. México, Canadá, Estados Unidos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Siglo veintiuno, México.

Barfield, Thomas (ed.)
2000 *Diccionario de antropología*, Siglo veintiuno, México.

Bauman, Zygmunt
2005 *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Benedict, Ruth
1971 *El hombre y la cultura*, Edhasa, Barcelona.

Besserer, Federico
2006 "Sentimientos (in)apropiados de las mujeres migrantes: hacia una nueva ciudadanía", Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza/Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 371-388.

Colángelo, María Adelaida
s f "Infancias y juventudes. Pedagogía y formación", ponencia presentada en el seminario La formación docente entre el siglo xix y el siglo xx, Universidad de la Plata, Buenos Aires.

Corona, Yolanda
2003 "Diversidad de infancias. Retos y compromisos", *Tramas*, 20: 13-31.

Corona, Yolanda y Anna María Fernández
2000 "Infancia y política", Yolanda Corona (coord.), *Infancia, legislación y política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México: 61-67.

Corona, Yolanda y Carlos Pérez
2001 "Infancia y resistencias culturales. La participación de los niños en los movimientos de resistencia comunitaria", Norma del Río (coord.), *La infancia vulnerable de México en un mundo globalizado*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco-United Nations International Children's Emergency Fund, México.

Corsaro, William
1997 *The sociology of childhood*, Pine Forge, Thousand Oaks.

Coubès, Marie-Laure
2009 "Los vínculos familiares fuera de la corresidencia: geografía de residencia, intensidad de los contactos y lazos afectivos en la parentela", Cecilia Rabell (coord.), *Tramas familiares en el México contemporáneo. Una perspectiva sociodemográfica*, Instituto de Investigacione Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de México, México.

D'Aubeterre, María Eugenia
2000 *El pago de la novia*, El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Puebla, Zamora.

Dewey, John
1989 *Cómo pensamos*, Paidós, Barcelona.

Erikson, Erik
1985 *Infancia y sociedad*, Horme, Buenos Aires.

Freud, Sigmund
1968 *El malestar en la cultura*, *Obras completas III*, Biblioteca Nueva, Madrid: 3017-3067.

Gaitán, Lourdes
2006 *Sociología de la Infancia*, Síntesis, Madrid.

Giraud, François y Marie Rose Moro
2004 "Parentalidad y migración", Leticia Solís-Pontón, *La parentalidad. Desafío para el tercer milenio. Un homenaje internacional a Serge Lebovici*, Manual Moderno, México.

Glockner, Valentina
2006 *De la montaña a la frontera. Identidad, representaciones sociales y migración de los niños mixtecos de Guerrero*, tesis, Universidad de las Américas, Puebla.

González de la Rocha, Mercedes
1999 "Hogares de jefatura femenina en México", Mercedes González de la Rocha (coord.), *Divergencias del modelo tradicional: hogares de jefatura femenina en América Latina*, Centro de Investiaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Plaza y Valdés, México: 125-154.

Goodwin, Marjorie
1990 *He-said-she-said. Talk as social organization among black children*, Bloomington, Indiana University Press, Bloomington.

Hondagneu-Sotelo, Pierrete y Ernestine Ávila
1997 "'I'm here but I'm there'. The meanings of Latina transnational motherhood", *Gender and Society*, 11: 548-571 (5).

Jenks, Cris y Alan Prout
1992 *The Sociology of childhood. Essential readings*, Gregg Revivals, Aldershot.
1998 *Theorizing childhood*, Polity Press, Cambridge.

Kuper, Adam y Jessica Kuper
1996 *The social science encyclopedia*, 2a edición, Roudledge, Londres.

Lallemand, Suzzane
1993 *La circulation des enfants en société traditionnelle. Pret, don, échange*, L'Harmattan, París.

Marroni, Gloria
2009 *Frontera perversa, familias fracturadas. La separación de madres e hijos en el circuito migratorio Puebla-Nueva York*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, México.

Mayall, Berry
2002 *Towards a sociology for childhood*, Open University Press, Milton Keynes.

Mead, Margaret
1945 [1973] *Adolescencia y cultura en Samoa*, Paidós, Buenos Aires.
1971 *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Granica, Buenos Aires.

Moliner, Rosa
2005 [En línea] "La familia como espacio de socialización de la infancia", Yolanda Corona y Norma del Río (coords.), *Antología del diplomado Derechos de la infancia, infancia en riesgo*, Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad de Valencia. en línea <http://www.uam.mx/cdi/derinfancia/index.html>, consulta: 17 de enero de 2008.

Mummert, Gail
2009 "Siblings by telephone: experiences of Mexican children in long-distance childrearing arrangements, *Journal of the Southwest*, 51 (4): 515-538.
2008 "Familias fracturadas", *Examen* 158: 24-25.

Piaget, Jean y Bärbel Inhelder
1969 [2007] *Psicología del niño*, Morata, Madrid.

Qvortrup, Jens, J. Bardy, M. Sgritta y H. Wintersberger (eds.)
1987 "Introduction", *International Journal of Sociology*, 17 (3):3-37.

1990 *Childhood as a social phenomenon: an introduction to a series of national reports*, Eurosocial Universitetscenter, Viena.
1994 *Childhood Matters*, Aldershot, Abebury.

Richards, Audrey
1956 [1982] *Chisungu, A girl's initation ceremony among the Bemba of Zambia*, Roudledge, Londres.

Rodríguez, Iván
2007 *Para una sociología de la infancia: aspectos teóricos y metodológicos*, Centro de Investigaciones Sociológicas (Monografias, 245), Madrid.

Saladin d'Anglure, Bernard
1988 *Les enfants nomadés,*Université Laval (Anthropologie et Sociétés, 12, [2]).

Triano, Manuel
2006 "Reciprocidad diferida en el tiempo: análisis de los recursos de los hogares *dona* y envejecidos", Mercedes González de la Rocha (coord.), *Procesos domésticos y vulnerabilidad. Perspectivas antropológicas de los hogares con Oportunidades*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-oportunidades, México: 277-342.

Weisner, Thomas
1996 "Why ethnography should be the most important method in the study of human development?", Richard Jessor, Anne Colby y Richard Shweder (eds.), *Ethnography and human development*, University of Chicago Press, Chicago: 436-531.

Whiting, Beatrice (ed.)
1966 *Six Cultures: Studies of child rearing*, Wiley, Nueva York.

Wilding, Ralene
2006 "'Virtual' intimacies? Families communicating across transnational contexts", *Global Networks*, 6 (2): 125-142.

Mi llegada al paraíso. Una etnografía entre pandillas*

Aurora Zavala Caudillo

Introducción

Mi llegada al "paraíso", como comercialmente se denomina a la ciudad de Cancún, es sin lugar a dudas una iniciación en el oficio de antropóloga. Con ello no quiero decir que no lo era con antelación, pero sí debo precisar mi origen disciplinar en el trabajo social. El paso de una disciplina a otra me ha permitido observar de manera diferente la realidad social que investigo. La aproximación a fenómenos sociales desde la antropología, con su base teórica y metodológica, me posibilitó una comprensión de la complejidad de los contextos en donde realizo mi trabajo de campo.

Por ello mi objetivo en este artículo es reflexionar sobre el trabajo de campo que he llevado a cabo para mi tesis doctoral en la ciudad de Cancún con jóvenes urbanos a partir del encuentro de relaciones de poder, género y confianza. Con ello voy a explicar la manera en que me inserté en la zona de estudio, el contacto que establecí con los jóvenes y el rol de género que incide en la investigación.

Mi llegada al paraíso

El escenario al cual nos enfrentamos en la actualidad requiere descifrar la metáfora del trabajo de campo como un laberinto, según la expresión de

* Este artículo recibió el apoyo del Proyecto de Investigación e Inovación Tecnológica, UNAM IN3011513 "Movilidad y globalización: estudios sobre migración y turismo de segundas residencias". Coordinado por la Dra. Cristina Oehmichen Bazán.

Velasco y Díaz de Rada (2009). Se trata de un trabajo que se emprende hacia la construcción del conocimiento, es un proceso gradual en donde sorteamos dudas, consolidamos certezas y replanteamos ajustes a la metodología en el trayecto. El reto es pensar la etnografía en el contexto de la globalización, como lo plantean Appadurai (2001), García (2008) y Ferrándiz (2011), donde la apertura del capital genera procesos sociales y culturales que tienden a acentuar las diferencias y generan formas de experimentar lo local y su relación con lo global. En Cancún, por ser una ciudad turística, vemos un proceso de aceleración de capitales, movilidad de personas, imágenes e ideas, conexión de flujos y modos de interacción que en ocasiones reducen distancias y procesos. Ejemplo de ello son los empleos temporales o de tiempo parcial, el trabajo en casa, horarios flexibles, posiciones indefinidas en la estructura laboral, contratos en donde el sueldo es variable, subcontrataciones, presencia de servicios financieros, acceso viable al aeropuerto, inmigrantes nacionales e internacionales, el uso de la tecnología, difusión de *spots* de playas, antros, hoteles, *spa* y centros comerciales.

Ante este contexto, la etnografía tiene que pensarse desde el interior, es decir, desde su entramado epistémico, el cual orienta la manera en que nos enfrentamos como antropólogos a las diversas realidades de lo social y cultural. La generación de conocimiento tiene que superar los discursos dados como descontados, en tanto la imaginación antropológica apunta a develar conceptos y categorías que responden a la diversidad cultural del ser humano.

Así, el trabajo de campo en contextos inmersos en violencia juvenil, pandillerismo, trata de personas y narcotráfico constituye para los antropólogos un desafío pendiente. La violencia juvenil demanda una serie de retos, posturas y decisiones en el momento de estudiarla. El abordar fenómenos sociales con tales características implica reflexionar sobre el basamento teórico metodológico que se emplea al establecer el contacto con el otro.

El objetivo general de la investigación que motiva este trabajo es conocer y analizar las condiciones de vida y procesos socioculturales entre la juventud de dos zonas populares de Cancún e interpretar los diferentes discursos y prácticas sociales que se construyen en relación con el mundo juvenil. Para lograr lo anterior me dirigí a diversos sujetos con el propósito de generar un trabajo en red que me permitiera ingresar a la zona de estudio.

El trabajo de campo es un paso necesario para captar mucho de los aspectos de la condición urbana. Resulta necesario regresar a los análisis de

los clásicos de la antropología para comprender que el trabajo de campo no es sólo el producto de un diseño de investigación social, sino que se encuentra vinculado por una situación personal, un interés del etnógrafo y la experiencia previa en el tema por investigar, aunado a las condiciones o factores externos que se presentan en el transcurso del proceso de investigación. El trabajo de campo permite obtener información a través de una variedad de técnicas y procedimientos. Tal y como lo apuntan Velasco y Díaz de Rada (2009: 18): "Es una situación metodológica y también en sí mismo un proceso, una secuencia de acciones, de comportamientos y de acontecimientos, no todos controlados por el investigador". Esta investigación privilegió la entrevista cualitativa, recorridos nocturnos, la formación de grupos de discusión, análisis de dibujos, grafiti y observación participante del 2009 al 2011. La unidad de observación fueron los y las jóvenes.

Tal estrategia me permitió ingresar y conocer los puntos denominados "peligrosos" en las regiones de la zona norte de la ciudad de Cancún, así como identificar el tipo de grafiti que muestra una determinada posición de los jóvenes, es decir, su firma para marcar territorios y como una forma de comunicación, o bien un punto de encuentro. La interacción con los jóvenes me dio la posibilidad de observar, escuchar y participar en algunas actividades, como estar en la esquina, tomar alimentos, permanecer en sus casas de dos a tres horas y escuchar música. A mí llegada al "paraíso", mis preguntas fundamentales eran: "¿cómo le hago para interactuar con los jóvenes? ¿Qué pasos son los que tengo que seguir? ¿Estaré realizando bien el trabajo de campo etnográfico?" A pesar de tener una prospectiva de las acciones por realizar, en realidad me encontraba completamente ajena y extraña a una experiencia que no imaginaba vivir.

Así, la reflexión antropológica versa en compartir y explicar las estrategias que seguí durante el trabajo de campo y la búsqueda del contacto con los jóvenes. La dinámica que se establecía por mi posición de estudiante de antropología, las relaciones de poder, género y confianza son aspectos que permearon el proceso de investigación social.

La metodología que seguí se estructura en tres fases: la exploración, fase que deja ver la iniciación[57] del etnógrafo en dos ámbitos: por un lado, el vínculo con funcionarios de instituciones de dependencias de gobierno, asociaciones civiles, y por el otro, con los jóvenes pandilleros. Segunda: la búsqueda constante del otro refiere a la observación participante, la fi-

[57] Retomo los planteamientos de la iniciación de Roberto Da Matta (2004) y de Marcel Griaule (citado por James 2001).

gura del informante y factores externos que no se contemplan durante el trabajo de campo, pero que se relacionan con el poder y el papel del género en la investigación. En la tercera, respondo a las preguntas: ¿cuándo es pertinente concluir la investigación? ¿De qué manera cierro el trabajo de campo con los jóvenes en lo que he denominado el distanciamiento? Acoto que mi testimonio sólo refiere algunos eventos que en lo personal marcaron mi travesía en este trabajo de investigación

Para Dilthey (en Geertz *et al*. 2003: 154) la experiencia etnográfica "se puede ver como la constitución de un mundo significativo común, basado en estilos intuitivos de sentimiento, percepción y conjetura". Tratar de ingresar al interior de una cultura a partir de prolongadas estancias y el contacto personal con los sujetos es una actividad que implica emociones, trazos, gestos, sentido común, pero también claridad y distancia del investigador con los sujetos.

Exploración

En la fase de exploración, a mi llegada a Cancún, lo primero que observé fue la serie de logotipos, emblemas y discursos que hay sobre esta ciudad, así también la notable disparidad, tanto en el espacio geográfico como social y económico de la ciudad. Me dispuse a identificar el entramado de relaciones sociales que hay en las instancias gubernamentales y de la sociedad civil[58] que me pudieran dar la pauta para mi ingreso a las regiones de estudio. Con ello busqué conocer las principales rutas del transporte público, obtener información general de la ciudad, localizar las regiones, los lugares que frecuentan los jóvenes, así como la figura del informante clave o bien del interlocutor.

Existen, según Pujadas y otros (2004), tres tipos de escenarios que es indispensable identificar para lograr el acceso a la zona de estudio, entre ellos tenemos a las instituciones abiertas: asociaciones informales, tales como las asociaciones de vecinos, sindicatos, partidos políticos. Un segundo aspecto que considera este autor son las llamadas comunidades pequeñas, que pueden ser los pueblos originarios, indígenas, un pequeño barrio, colonia, y por último ubica a las comunidades denominadas grandes, como son las ciudades. Claro que esta tipología puede variar de acuerdo con el tiem-

[58] Secretaría de Seguridad Pública en el Ayuntamiento de Benito Juárez en Cancún, el Observatorio de Violencia Social y de Género, DIF municipal, Centro de Atención al Menor Infractor, Escuelas de nivel medio superior.

po, espacio y dinámica de la población, pero constituye una orientación para el etnógrafo, en tanto puede tener una noción del tipo de espacio de investigación que explora.

Asumí una entrada al campo de forma abierta y explicita, la cual me permite controlar la dosificación de la información que proporcione a los diversos actores sociales. Así, determiné las actividades y técnicas por realizar según el tipo de sujeto social con el cual se realizaría la negociación y se entablarían los primeros contactos, el tiempo de acompañamiento, las condiciones para ingresar a la zona y los compromisos adquiridos. Con ello pude obtener información en una situación de encuentro; cabe mencionar que la entrada al campo depende de los recursos económicos, del capital cultural y del ejercicio del poder que entran en juego a partir de la relación social.

Aunque al inicio no contaba con credibilidad, me gané la confianza de las personas de Cancún. Las autoridades municipales mostraron interés en mi investigación porque hasta ese momento no había investigación alguna enfocada al mundo juvenil. El contacto con algunos funcionarios públicos y jóvenes es diferente según el grado de involucramiento, por el tipo de relación que se establezca y los temas a investigar.

Mi inserción a las colonias populares de la zona norte de Cancún estuvo condicionada por dos tipos de sujetos sociales: el primero de ellos fueron los funcionarios que laboran en las instituciones gubernamentales y personas de la sociedad civil, el segundo fueron los propios jóvenes en la zona de estudio, la violencia y el pandillerismo juvenil.

Por tal situación, decidí acudir a la Secretaría de Seguridad Pública del gobierno estatal, con el fin de obtener información sobre las pandillas en Cancún y como estrategia de seguridad ante la posible detención de mi persona al vincularme con los jóvenes pandilleros. Al llegar a la Secretaría tuve que pasar por una serie de registros, tales como mi nombre, datos generales, carta de presentación por parte de la UNAM, la toma de mis huellas dactilares y una serie de exposiciones sobre mi quehacer antropológico, ello permitió generar credibilidad a mi trabajo de investigación.

Al comprobarse mi identidad como estudiante y el tipo de investigación que iba a realizar, algunas autoridades de las instituciones me proporcionaron información aislada. En esos momentos desconocía la estructura de las pandillas juveniles en Cancún y no comprendía el porqué de una serie de permisos, entrevistas y cierta renuencia que mostraban algunos funcionarios del gobierno municipal hacia mi investigación.

No obstante, dos instituciones me facilitaron información, así pude observar de manera general el número de integrantes que conforman una pandilla, los lugares donde se ubican, el nombre de los líderes, una serie de mapas, estudios exploratorios sobre la violencia en Cancún y algunos informes que diseñan estas instituciones de manera trimestral.

> Al ingresar a las instalaciones de la Secretaría de Seguridad Pública del ayuntamiento de Benito Juárez en Cancún y explicar el tipo de investigación que pretendía realizar con los jóvenes pandilleros, el jefe del departamento inmediatamente después de tener la entrevista con él, me pide la toma de mis huellas dactilares y me fotografían el rostro de perfil y de frente. Hasta ese momento no comprendía el porqué de estas acciones, y según se me explicó, son medidas para "resguardar mi integridad personal" por el tipo de investigación con pandillas juveniles en Cancún (relato etnográfico, diario de campo, julio de 2009).

En *Tristes trópicos,* Lévi-Strauss (2006) precisa la idea del proceso de trabajo de campo como un momento inicial de la investigación, donde el etnógrafo se encuentra en una especie de estado liminal, es decir donde no logra ingresar a la zona de estudio ni acceder a los sujetos, pero tampoco se encuentra fuera del todo. Lo que gana una serie de emociones en el etnógrafo que van desde la euforia hasta el pánico.

Fue entonces cuando comprendí la dimensión del fenómeno social de las pandillas juveniles, por tal situación fue necesario echar mano de otras estrategias para lograr el acceso a la zona de estudio, toda vez que aquel sujeto extraño que intenta ingresar en estas regiones es identificado por los jóvenes como una amenaza y éste se vuelve "objeto" preciso para el robo, el taloneo o bien las golpizas. Y ese era mi caso.

La figura del informante o el interlocutor

Existe un debate metodológico sobre cómo nombrar al sujeto que nos ayuda a introducirnos a las entrañas del fenómeno social de estudio. Por un lado, encuentro el término del informante como aquella figura que constituye la red social básica del etnógrafo. Por otro, siguiendo a Bartolomé (2003), como un concepto tradicional y obsoleto el cual se ubica en una postura paradigmática positivista y que visualiza al sujeto como una cosa

que para ser estudiado tiene que pasar por un proceso de cosificación al ser medido, calculado y verificado.

Para Guber (2005), el informante nos provee de alguna información, es el portador de aquella cultura que nos interesa descubrir. Pero también es aquel sujeto que nos introduce en las localidades, en el entramado social y cultural de los fenómenos sociales por estudiar. Aquel sujeto que construye, puntualiza, revela y participa activamente en el trayecto etnográfico y entra en una relación social con el investigador.

Tomo distancia del concepto del informante y me ubico, en los términos de Bartolomé (2003), en la figura del interlocutor, como aquel sujeto con quien yo, como etnógrafa, establezco un vínculo social cara a cara; la mirada y posición que asumo para develar la realidad y explicarla se sitúa en la interpretación. Así se establece un giro en la relación dialógica y dialéctica con el sujeto, toda vez que no se trata de un sujeto proveedor de evidencias, sino de un intercambio de información y de aprendizajes. La figura del interlocutor no es privativa de un solo sujeto, esto debido a la dinámica y tema de estudio.

Por ello, como primer proceso de inmersión a la zona de estudio diseñé como estrategia una serie de recorridos nocturnos. Así, acompañada del personal de prevención del delito y participación ciudadana en Cancún vi cristalizada la posibilidad de la figura del interlocutor. Por cierto, no es una forma muy ortodoxa de acercarse a los sujetos por parte de los antropólogos.

Ahora bien, ¿por qué el policía sería el sujeto encargado de introducirme en un primer nivel a la zona de estudio? Lejos de constituir el policía un "peligro" para mi investigación, fue una estrategia que me permitió el ingreso a las regiones. Por un lado, el policía de esta agrupación en específico representa autoridad y respeto para algunos pobladores, en tanto que el tipo de funciones que realiza va encaminado a la capacitación y formación de comités vecinales para la prevención del delito y, por el otro, el policía conoce y tiene identificados a los integrantes de las pandillas.

Así, en poco tiempo fui construyendo vínculos sociales con los vecinos de las regiones, ya que mi presencia no sólo era por las noches acompañada del policía, sino que después de dos semanas, me presentaba por las mañanas, al caer la tarde y en la noche sin la presencia del policía.

Fue a partir de recorridos, de observar y del diálogo como pude compartir actividades informales como: barrer la calle, depilarme las cejas, cortarme el cabello y comer con los vecinos en espacios públicos y privados.

Ello me permitió generar confianza en algunas mujeres y establecí el *rapport* entendido como la simpatía que se siente de manera relacional al lograr que las personas se "abran", compartir algunos gustos, obtener confianza. Este primer nivel de acceso no constituía mi entrada al mundo juvenil de Cancún, toda vez que los códigos y el proceso de iniciación difieren.

Mi presentación con los jóvenes de las regiones se la debo a Martín, a quien conocí en una de las regiones. Martín tenía 26 años de edad, nació en el Estado de México, había estudiado hasta la secundaria y se dedicaba actualmente a trabajar en una organización de prevención contra las adicciones; es un joven ex pandillero de la región Caribe 02. Él me presentó a Quique, un pandillero que vive en la misma región a quien Martín le explicó mi presencia en las regiones. La entrevista se dio en la calle, en una colonia carente de servicios. Él se encontraba en una esquina "tirando rostro" (pasando el tiempo). Su reacción inicial fue de sorpresa y estaba en la creencia de que era hermana, una religiosa Testigo de Jehová (quizá por mi manera de vestir: llevaba una blusa de manga larga y un paraguas que me cubrían de los rayos del sol). Después de convivir con Quique durante unas tres semanas, fui a su casa. Se trata de una vivienda de mampostería, en la que habitaban su mamá, papá y dos de sus hermanos, uno de 20 años y el más pequeño de 7 años de edad. La fachada de la casa estaba pintada de color azul, tenía una ventana y una puerta de color blanco, un solo nivel y una sala comedor con una cruz de madera de 50 centímetros. Al fondo estaba la cocina, sus paredes estaban decoradas con girasoles, había una estufa, refrigerador, horno de microondas, licuadora, alacena y un fregadero. Había dos recámaras, y un patio de 2 por 4 metros de largo en donde había un jardín con flores y una lavadora.

Después de ir a su casa, estar en la esquina, comer en su casa, platicar con su madre –quien se dedicaba al hogar– y dibujar con su hermano pequeño, por fin pude obtener cierta confianza y lograr que me relatara su experiencia como pandillero y me capacitara para ingresar a la pandilla de la cual forma parte.

La búsqueda constante del otro...

Durante el trabajo de campo realizado de junio de 2010 a enero de 2012, escuché, dialogué y pregunté desde un esquema de entrevistas estructurado hasta llegar a la informalidad.

Recordemos que Quique era quien me otorgaba la iniciación a un contexto pandilleril. Eso significa que yo debería pasar por uno de los rituales de la pandilla, con ello me refiero a que no fui iniciada como comúnmente se hace con "el brinco" –que es una práctica sexual que emplean los jóvenes pandilleros–; conmigo se empleó la violencia simbólica, lo que ellos llaman "el aguante".

El "aguante" es una sistema de iniciación que permite conocer el nivel de valentía que tiene un sujeto al tratar de ingresar a la pandilla de los sureños, éste puede tomar diversas formas, desde el empleo de un lenguaje agresivo que pretende intimidar al otro, hasta la imposición de una serie de actividades consecutivas con las que el iniciado tiene que dejar de lado el temor y los miedos, aspectos poco aptos para ser un miembro de la pandilla.

Quique me presentó con Chucho, un joven de 25 años, tez morena, oriundo del Distrito Federal; tiene estudios de primaria y no se emplea en nada, llegó con sus padres a la edad de 5 años. Chucho es conocido entre los pandilleros como *el segundo al mando,* un joven pandillero que ha tenido varias experiencias al ingresar a los reclusorios de Cancún y de Chetumal, acusado de robo y portación de armas.

Yo utilicé la técnica bola de nieve y eso me permitió relacionarme con diez jóvenes de una pandilla.

Durante mi primer contacto con Chucho, él se mostró confiando, tranquilo e incluso tomó la iniciativa al describir lo que es una pandilla y me narró algunas de sus vivencias dentro del reclusorio en Chetumal. Esta charla me permitió tener el control y guiar la entrevista, incluso se modificó algunas preguntas y se indagó en otras. Pero en el momento de cerrar la entrevista y mencionar "Estamos concluyendo con la entrevista, ¿algo que quieras agregar?, en verdad, ¡gracias por compartir tus vivencias y por tu confianza!" (relato etnográfico, abril de 2011), detonó en Chucho una gran molestia, se sintió ofendido, utilizado. Su expresión corporal, era muy intimidante en el momento de romper el envase de una cerveza. Las palabras que él expresó fueron:

> No comprendo por qué ustedes los profesionales creen tener la razón, se sienten superiores y sólo abusan de nosotros porque estamos en la banda y nos vestimos así. En el hotel los psicólogos dicen ayudarte y sólo quieren que hablemos, sólo prometen y engañan, cobran un salario y se van, nunca nos apoyan, pero eso sí tenemos que darles las gracias. Así eres tú, también te vas y

no nos ayudarás, sólo nos sacan la información y nos destruyen por dentro y por fuera (relato etnográfico, Abril de 2011).

La violencia y el ejercio de poder quedan de manifiesto en lo anterior. La relación que se establece en la entrevista coloca al otro como un sujeto vulnerable al quedar visible la asimetría social reforzada, en este caso, por la frase "¡gracias por tu confianza!" Chucho se sintió en una posición "inferior" a partir de las jerarquías y del sentido común creado por la experiencia del contacto con otros profesionales de lo social.

Un aprendizaje significativo de mi experiencia con Chucho es: no existen lineamientos ya dados en el proceso del trabajo de campo, en tanto la etnografía en contextos de violencia presenta el abandono hacia la credibilidad de la figura del otro. Como etnógrafa aprendí del otro, de sus miedos, de la violencia y ver que la etnografía constituye un reflejo de la realidad social situada, y esta misma nos alcanza independientemente del rol social que asumamos en un tiempo y espacio. En contextos y con sujetos en donde el miedo, la violencia y la sospecha son un eje constante en su mundo cotidiano, son la expresión de entornos hostiles, el etnógrafo tiene que establecer límites que permitan el estudio del fenómeno social en un nivel de investigación que posibilite su propia integridad y la ética del trabajo de campo.

Estudiar la violencia que viven los jóvenes es un gran reto que implica una revisión constante del tipo de entrevista en función de las características de los jóvenes. Mi respuesta a este acontecimiento fue la contención de la ira de Chucho a partir de la escucha activa, de reflexionar y tomar decisiones. Entiendo la contención como una técnica que se emplea en varias disciplinas, en este caso la retomo del trabajo social; tuve que emplear mi autoconocimiento y el manejo de la ira de Chucho a partir de observarlo, identificar los asuntos inconclusos por parte de él, tomar decisiones al instante y manejar la respiración, asumir una postura de seguridad, aspectos nada sencillos.

Así, al establecer esta comunicación conseguí disminuir la tensión que manifestaba Chucho, aclaré la actividad que realizaba en Cancún y la relación que pretendía construir con ellos; decidí invitarle un refresco y continuar la charla, caminar un poco, sólo que ahora ambos teníamos mayor claridad del rol y las reglas que se establecen de manera implícita en este intercambio de información. La negociación del propio rol debe basarse en un equilibrio, tal y como lo precisan Hammersley y Atkinson (2005): es-

tablecer el equilibrio en la dinámica del trabajo etnográfico a partir de la búsqueda de la confianza y del *rapport*.

Comprendí parte de las vivencias que han tenido estos jóvenes y su relación con la figura de autoridad, expresada en la familia, profesionales, el policía y el narcotráfico. Este suceso me llevó a reflexionar los roles que asume el investigador, los eventos inesperados que tenemos que sortear y los límites que debemos trazar en el encuentro con el otro durante el proceso del trabajo de campo.

Después de lo ocurrido con Chucho pensé que mi etnografía estaba arruinada, a pesar de que el encuentro concluyó con la promesa de realizar una serie de recorridos por la región y el contacto que se daría con otros jóvenes. Mi sorpresa fue al día siguiente, me estaba esperando Quique.

> Lo siento, pero así es el Chucho, yo le dije de qué se trataba todo esto, pero se te puso pesado, es un loco, le ha tocado vivir cosas que… Chucho está muy apenado contigo porque eres mujer. ¿Sabes? Ya estás entrando a la banda porque no te pusiste a llorar, te mantuviste, "aguantaste", ¡eres cabrona! Oh, disculpa (relato etnográfico, abril de 2011).

Observo que en la entrevista el intercambio de información está mediado por un sistema de valores que van desde mi posición como antropóloga, pero también desde la mirada y posición de los jóvenes, donde los signos, el lenguaje corporal a partir de asentar la cabeza en forma de afirmación o negación, la mirada, un gesto amable, la atención, asumir una actitud de "fuerza" y reconocimiento son la condición adecuada para mantener dicho intercambio tal y como lo menciona Bourdieu (1999).

Lo que pasó con Chucho fue un hecho fortuito[59] que dio inicio a una relación más próxima por parte de los jóvenes, pero esta proximidad se encontraba mediada por una serie de pruebas que me permitirían el acceso a la pandilla juvenil. Por tanto, si quería tener más información sobre la estructura de la pandilla, de sus actividades y formas de organización, debía asumir ciertas actividades que me colocaron en una posición de jerarquía y cierto respeto.

Así, experimentar algunas de las actividades que realizan los jóvenes vinculados a la pandilla me hizo reflexionar sobre la posición que asumí en la investigación y la trayectoria al incorporarme gradualmente a su mundo.

[59] En términos de Clifford Geertz (2005).

> Lo primero que tienes que hacer es buscarnos en internet, ya sabes cómo nos dicen, ahora búscanos y sabrás quienes somos.
>
> Ah, mira allá por Bonfil hay una chava que, no sé, al parecer quedó viuda, quizá a ella la puedas entrevistar. Le dieron un levantón a su güey, quizá te diga algo. Te damos los datos y tú sabes si le llegas.
>
> ¿A poco no te da miedo? Si no tienes miedo, te hacemos el recorrido por la zona hotelera y verás cómo las chamacas se venden, está bien cabrón, algunas ya ni las vemos, se las llevan. Eso lo realiza y conoce bien el primer mando, nosotros nos dedicamos a otra cosa.
>
> ¿Qué quieres que te preparen? El oso es quien cocina, tu nada más pide.
>
> Ahora, si quieres de verdad conocer y sentir lo que es ser un pandillero, pues vente mañana, toca la prueba a un güey y tiene que robar y darle en su puta madre al de la Oxxo de la Coral.
>
> Ya se corrió la voz, ya saben quién eres tú y que andas con nosotros, nadie te va a tocar, pero si se atreven pues nos avisas (relato etnográfico, enero a abril de 2011).

Los roles en el trabajo de campo etnográfico van desde ser la iniciada, la aprendiz, donde pude observar, escuchar y realizar una serie de preguntas, hasta involucrarme en charlas y actividades que denotan lo que conocemos como observación participante. Por tanto, esta técnica requiere de una gran sensibilidad para conocer el mercado lingüístico de los jóvenes, los códigos de comportamiento, las relaciones en el interior de la pandilla y develar las supuestas lealtades.

Mi trabajo exigió una actitud de atención continua y de extrañeza, de asumir roles, asimilar prácticas cotidianas, cruzar fronteras socioculturales, cuidando no caer en la inmediatez. "El etnógrafo no sólo ha de estar dentro estando fuera, sino que, estando dentro del campo, ha de mantener una identidad variable y diversa… y con ello penetrar en la cultura", así lo precisan Velasco y Díaz de Rada (2009: 109).

El trabajo etnográfico demandó de mí una participación intensa. De tal manera obtuve la confianza de Quique y Chucho. A partir de mi habilidad para localizar a los jóvenes en los diferentes portales o páginas *web* en internet, de hacer algunos rondines por su territorio, entrevistar a la joven viuda de un sicario de la pandilla rival, estar en *the party* –estar con ellos escuchado música, bebiendo y charlando, también drogarse, aspecto que no realice con ellos– en plaza Cancún Mall.

Factores externos del trabajo de campo etnográfico

Durante el trabajo de campo mi condición de mujer y la edad no habían sido un obstáculo para acercarme a los jóvenes pandilleros. La mirada de estudio se extiende a otros actores de la localidad, principalmente con madres y padres de familia, profesores de escuela de educación media superior, vecinas y novias de los chavos pandilleros.

Es un acontecimiento imprevisto el que pone de manifiesto el rol de género en la investigación.

> Al concluir la entrevista con Jeny a las 6 de la noche por la ruta 5, al caminar para tomar el transporte que me llevaría a la casa donde me hospedaba, me alcanza una camioneta oscura con vidrios polarizados, de cual desciende un hombre sumamente extraño por su forma de vestir: pantalones vaqueros obscuros, camisa de cuadros, sombrero, botas y de piel clara, un güero. Por primera vez en Cancún sentí miedo al ver que el tipo me empezaba a seguir y diciendo palabras altisonantes y groseras para mi persona.
>
> Ya Quique me había comentado sobre este tipo de personajes, pero jamás pensé que me toparía con uno de ellos, de igual forma me había dicho que no demostrara miedo, no bajara la mirada.
>
> El problema era que el tipo no se encontraba delante de mí, sino estaba a mis espaldas siguiéndome, el miedo me invadió y lo único que pude hacer fue caminar con paso firme, rápido y alcanzar el transporte de la ruta 5 que en ocasiones tarda en pasar de cinco a diez minutos (relato etnográfico julio, de 2011).

La diferencia entre hombres y mujeres corresponde a una construcción social, cultural y económica de acuerdo con la noción de género. Esto da cuenta de un sistema de asimetría social que se expresa en diversos espacios, roles y estatus. Como antropóloga no pude escapar de las implicaciones que devienen de la construcción del género. Los esquemas de pensamiento en algunos pobladores de las regiones de Cancún se encuentran permeados por una serie de lineamientos que indican las maneras de ser y de comportarse, tanto de hombres como de mujeres.

El espacio social que se construye en las regiones se distribuye de acuerdo con la noción de tiempo y experiencias compartidas. Por ello, mi condición de género ocupa un lugar subordinado en tiempo y espacio situado

frente a un actor social, que por sus características físicas y capital económico asume una posición dominante.

> Se me olvido decirte que tengas cuidado, con estos morros no tenemos el control, son ellos quienes operan. Por lo general se dejan ver por la tarde noche. Ellos son la grande y nosotros sólo operamos. Si te suben ya no te vemos, y se escucha que a las chamacas que las suben se las llevan para la prostitución, pero fuera, no aquí (Quique, julio de 2011).

Con esta experiencia pude observar que el estudio de la violencia va más allá de colocarse como un sujeto extraño, en tanto la complejidad de estos fenómenos nos llega a alcanzar. La etnógrafa no debe colocarse sólo como la intelectual, sino como miembro de la sociedad.

La organización del espacio en Cancún deja entrever los procesos de globalización a partir de la incorporación de redes o entidades transfronterizas que conectan múltiples procesos y actores a nivel local; en éste se encuentran las pandillas, las que a su vez se relacionan con redes delictivas vinculadas con el crimen organizado.

Cancún desde su planeación fue edificada como una ciudad turística, pero lo que no se contempló fue la llegada continua de inmigrantes que ocasiona una serie de demandas y atención a necesidades, como la vivienda, infraestructura, servicios públicos, espacios de esparcimiento, entre otros. En la región norte de Cancún encontramos una gran diversidad de jóvenes que internalizan una serie de preceptos, normas y lineamientos a seguir a partir de proyectos socioculturales y económicos inmersos en un orden global.

El distanciamiento

Hacer una pausa después del trabajo de campo permite aclarar las ideas, bajar los niveles de ansiedad que puede ocasionar el trabajo etnográfico, revisar y analizar los datos, tomar distancia y reflexionar sobre los límites de la investigación en términos de una muestra intencional, de esquemas de "saturación", el fenómeno de estudio, la interacción social y dinámica propia del hacer metodológico. El apartarnos y tomar distancia permite reflexionar sobra la utilidad teórica y empírica del trabajo de campo.

No obstante, ¿cuándo es pertinente cerrar la investigación? Dos son los criterios que seguí para concluir el trabajo de campo. El primero, el cri-

terio de validez. La saturación teórica conocida como el punto en el que los datos comienzan a ser repetitivos es el momento de dejar el campo. Además, la decisión se dio por la dificultad de acceder a los jóvenes pandilleros sin poner en riesgo mi integridad personal.

La estrategia que seguí desde mi presentación y durante el transcurso del trabajo de campo de junio 2009 a diciembre de 2011 de permanecer en la ciudad de Cancún, así como mi actividad y objetivo fundamental, siempre estuvieron presentes en mi relación con los jóvenes, por lo que mi separación no fue un momento de tensión.

La riqueza del trabajo etnográfico deja ver que la formación del antropólogo es continua y dinámica, en tanto lo social y cultural son fenómenos complejos y contradictorios no acabados. El estudio de jóvenes precisa una posición donde el etnógrafo se coloque no sólo como un sujeto extraño, sino inmerso en esa realidad, a partir de límites establecidos por un arsenal teórico metodológico en la comprensión de fenómenos sociales que se articulan desde lo global, pero se materializan en localidades específicas a partir de una serie de estructuras que el etnógrafo tiene que develar.

La experiencia del trabajo de campo en un contexto pandilleril revela las vicisitudes y estrategias metodológicas permeadas transversalmente por el rol de género que incide en la investigación social y los factores externos. Ambos constituyen vetas de investigación de orden metodológico que apremian su estudio.

Comparto con Roberto Da Matta (2004) que el oficio de antropólogo tiene que ver con que el hombre no puede verse a sí mismo. Necesita del otro como su espejo y guía. Lo anterior deja en claro que los fenómenos sociales que se visualizan hoy en día, como el pandillerismo juvenil, requieren de una mirada que interprete la juventud desde la diferencia, diversidad y desigualdad social y cultural.

Bibliografía

Appadurai, Arjun

2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Bartolomé, Miguel Alberto

2003 "En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural", *Revista Antropología Social,* 012: 199-222.

Bourdieu, Pierre
1999 "Comprensión", *La miseria del mundo*, Akal, Madrid.
2005 *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.

Clifford, James
2001 "Poder y diálogo en etnografía: la iniciación de Marcel Griaule", *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona: 78-118.

Da Matta, Roberto
2004 "El oficio del etnólogo o cómo tener Anthropological Blues", *Constructores de otredad*, Antropofagia, Buenos Aires: 172-178.

Ferrándiz, Francisco
2011 *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*, Universidad Autónoma Metropolitana-Anthropos, México.

García Canclini, Néstor
2008 *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Barcelona,

Geertz, Clifford
2005 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

Geertz, Clifford James y otros
2003 *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona.

Guber, Rosana
2005 *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós, Buenos Aires.

Hammersley, Martin y Paul Atkinson
2005 *Etnografía. Métodos de investigación*, Paidós, Barcelona.

Lévi-Strauss
2006 *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona.

Pujadas I. Muñoz Joan J., Dolors Comas d'Argemir y Jordi Roca Girona
2004 *Etnografía*, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona.

Taylor S. J. y Robert Bogdan
2009 *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Paidós, Barcelona.

Velasco, Horacio y Ángel Díaz de Rada
2009 *La lógica de la investigación etnográfica, un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*, Trotta, Madrid.

Tercera parte

Etnografía: aspectos **metodológicos**

Coordenadas metodológicas. De cómo armar el rompecabezas

Jorge Durand

La investigación científica siempre ha sido asociada o explicada como si se tratara de armar un "rompecabezas", palabra o expresión castellana que resulta mucho más gráfica que la inglesa *puzzle*, que significa, por una parte, embrollo y, por otra, acertijo, adivinanza, enigma.

En efecto, la investigación pretende develar un enigma, que muy posiblemente puede convertirse en todo un embrollo. Se trata de buscar las piezas (información), para luego encajarlas (relacionarlas) y armar, paso a paso, el rompecabezas. Es decir, construir un entramado de datos relacionados (clasificación transversal), para finalmente concluir la investigación que tiene como fin resolver el enigma, comprobar la hipótesis.

Según Gardner, en boca del legendario abogado e investigador Perry Mason: "Un asesinato no es más que un rompecabezas… una serie de piezas que han de encajar entre sí. Cuando tienes la solución exacta todo forma un dibujo perfecto. Si una pieza no encaja seguro que la solución no es la apropiada" (1984: 276).

Armar un rompecabezas es un ejercicio combinado que demanda esfuerzo intelectual, capacidad de observación y habilidad manual o práctica. Las posibles conexiones de fichas que uno ha pensado o elucubrado sólo se validan cuando se ejecutan y pasan por la criba de la prueba y el error. Hay diferentes maneras de armar un rompecabezas, pero también existen principios básicos que se suelen respetar y que conducen a buen término, que ahorran tiempo y esfuerzo.

Algunos textos y muchos manuales de metodología suelen dar cuenta de los pasos precisos a seguir en una investigación, lo que en ocasiones puede ser útil. Para hacer una bibliografía hay que seguir ciertas normas y ser consistentes a lo largo de todo el trabajo, para sacar una varianza o hacer una regresión hay criterios y procesos muy específicos que se deben respetar. Pero para la investigación de campo los manuales no suelen ser muy útiles. Así lo refiere Nigel Barley, cuando tuvo que hacer su trabajo de campo con los dowayos y ninguna regla, método, consejo o sugerencia previa le sirvió para sobrevivir primero e investigar después. Sólo principios generales, como aquel de "en caso de duda, recoge datos" (1983 - 75). Se trata de aprender a nadar y por más manuales que uno lea, finalmente hay que tirarse al agua y empezar a patalear. Es la práctica la que hace al investigador y la mejor metodología es la que surge de la práctica de la investigación, no de la especulación.

En efecto, para develar un enigma primero se necesita tener una idea clara de lo que se pretende, si no se sabe lo que se busca difícilmente se encuentra lo que se quiere. Hay que contar con una pregunta de investigación y su posible respuesta, que es la hipótesis. Lo que en el medio académico anglosajón se le llama definir "el punto", es decir, la pregunta y el objetivo puntual que se busca dilucidar. Muchas veces éste es un proceso largo y tortuoso, pero hay senderos para llegar a buen puerto, existen usos y costumbres en el medio académico que han dado resultado y que pueden facilitar el camino.

Recuerdo todavía con estupor cuando no supe qué responder en el momento en que Brian Roberts me preguntó cuál era el punto de mi investigación de tesis de maestría. Y yo no tenía ni siquiera idea de qué entendía él por "el punto". En el medio académico latino somos grandilocuentes, nos gustan los grandes temas y problemas y damos grandes rodeos, muchas veces innecesarios, mientras que ingleses y americanos son mucho más realistas y prácticos, van a lo seguro, al punto, no se andan por las ramas. Por eso muchos artículos en inglés empiezan diciendo en el primer párrafo qué es lo que pretenden probar. Obviamente es un estilo acartonado y escolar y se puede lograr lo mismo con mayor riqueza literaria. Pero lo que no se puede obviar es que debe existir un punto, una idea que se quiere transmitir al lector, una hipótesis en la que se entienda con claridad meridiana qué se quiere demostrar.

Sin embargo, para definir el tema de investigación, formular la pregunta o encontrar el punto se requiere de imaginación sociológica. Como se

dijo, el oficio se aprende con la práctica, pero la imaginación sociológica es un don, una cualidad intelectual que va de la mano de la reflexión y la abstracción, pero se mueve en el campo amorfo y libertario de la abducción, de la conjetura, de la sospecha maliciosa y creativa (Sebeok 1987). Si no hay imaginación sociológica, como diría Mills (1961), difícilmente se pueden encontrar caminos nuevos, soluciones diferentes, enfoques originales.

La imaginación ha sido definida magistralmente por santa Teresa como "la loca de la casa", porque le quitaba la concentración que requería para meditar y se aventuraba por rumbos inéditos e inesperados. En efecto, puede ser una distracción, pero también es un recurso invaluable si se la sabe manejar. Ya lo decía otro místico, san Ignacio, en sus famosos *Ejercicios espirituales*, que para poder meditar hay que empezar por una "composición de lugar", lo que no es otra cosa que usar la imaginación para lograr la concentración.

En consecuencia, para armar el rompecabezas se requiere de una composición de lugar, en este caso, de un modelo para armar, de un espacio delimitado, de un territorio con fronteras, con ciertos límites que nos permitan acotar o centrar la investigación. Por eso el investigador criminal busca un móvil, una teoría en la cual concentrarse, establece las secuencias temporales para delimitar con precisión el encadenamiento de los hechos, y finalmente, cierra y define la escena del crimen, su pesquisa se centra en un espacio delimitado, para a partir de ahí encontrar indicios que lo lleven a otros lugares, a otros campos de investigación.

En este artículo se pretende avanzar en esta dirección, en la delimitación del objeto de estudio, a partir de las enseñanzas que emanan de la práctica investigativa. Para lo cual se sugiere utilizar lo que hemos llamado "coordenadas metodológicas", que desde nuestro punto de vista son principios básicos, elementales, para poder acotar la investigación, centrar la búsqueda y relacionar el todo con las partes, pero en especial para darle entrada a la información marginal, que casi siempre resulta ser central y una pieza clave que permite develar el enigma, resolver el misterio.

Cuatro coordenadas

Generalmente, cuando se arma un rompecabezas se empieza por delimitar los bordes, las orillas, por definir el marco donde deben encajar todas las piezas. Una vez concluida esta fase inicial, uno se puede dar cuenta de la dimensión y del formato que tendrá la investigación. Sobre ese dato especí-

fico de la dimensión del trabajo que se va a realizar, el investigador no era plenamente consciente en el momento de plantear el tema de investigación, sólo se logra una vez que el campo está delimitado y define que lo que llamaremos las coordenadas metodológicas.

Cuando se empieza un proyecto de investigación la tentación de abarcarlo todo está muy presente y uno se plantea proyectos ambiciosos, donde los límites son difusos especialmente en la etnografía que tiende a ser holística y trata de aprehender todo tipo de información. Por lo que resulta indispensable poner ciertos límites a la investigación. Hay que acotar el proyecto para que sea factible y no se quede, como tantas investigaciones, inacabado o en el tintero.

En el caso de las encuestas y la investigación cuantitativa, por ejemplo, existe la tentación de añadir preguntas de todo tipo. Peor aún cuando se hace una especie de consulta amplia o *brainstorming* y se deja opinar a todo mundo. El cuestionario perfecto es aquel que tiene todas las preguntas que deben estar para el objetivo de la investigación y cuantas menos mejor. Una pregunta mal formulada ocupa espacio, tiempo y dinero que se multiplican de manera geométrica al añadir variables inútiles que deben ser procesadas, analizadas y finalmente desechadas.

De ahí que el marco de la investigación social esté delimitado por cuatro coordenadas: espacial, temporal, teórica y temática. Estas coordenadas son metodológicas, es decir, que quedan abiertas a modificaciones posteriores y a cambios que surjan durante el proceso de investigación. Según el abogado e investigador Perry Mason, personaje creado por Erle Stanley Gardner "un buen estratega cambia de planes según las circunstancias" (1984: 110), lo que no significa dejarse llevar por las circunstancias, las modas o las ideas peregrinas. Para eso se proponen las coordenadas que no son un marco cerrado, monolítico, sino todo lo contrario. El marco debe quedar intelectualmente abierto, pero metodológicamente debemos tenerlo acotado. (figura 1).

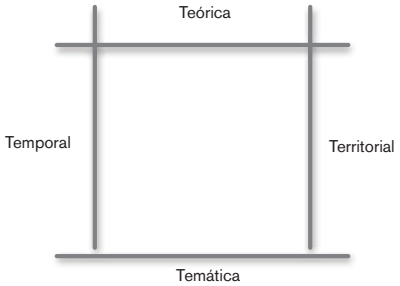

Figura 1. Coordenadas metodológicas.

1) La coordenada territorial se refiere a la localización, al lugar en el que se desarrollará la investigación. Pero el espacio tiende a ser un concepto muy general y poco acotado. Es por eso que es más apropiado definir la coordenada como "territorial". El territorio, a diferencia del espacio, tiene fronteras que es necesario definir.

   En muchos casos la definición está dada por demarcaciones de tipo político, como pueden ser el país, estado, municipio, colonia, etcétera. Son demarcaciones políticas que ya vienen dadas y están definidas con claridad. Pero muchas veces el investigador debe identificar con mayor precisión la zona de estudio. El territorio por estudiar puede ser una calle, un mercado, una plaza, un barrio, una peregrinación, una institución, un colegio.

   Incluso puede haber espacios multisituados, contextos de tránsito, pero que metodológicamente deben definirse como territorios discontinuos, rutas o trayectos. No obstante, a cualquier situación hay que fijarle límites, delimitar sus fronteras en relación con la investigación que se pretende realizar. Hoy en día las investigaciones sobre el tema migratorio han sido calificadas como locales (o de comunidad), bilocales (en origen y destino), multilocales (en varios lugares de destino) y otras variantes, como multisituadas o translocales (Hirai 2012).

   Hay para todos los gustos, pero no significa que unas opciones sean mejores que otras, depende de cada caso. Si se quiere estudiar la concentración de migrantes, porque una mayoría se ubica en un lugar o región de destino, la opción lógica es elegir un lugar y no muchos. Por el contrario, si se quiere estudiar la dispersión y se cuenta con recursos para viajar (que es otro de los límites que hay que tomar en cuenta en la investigación), se puede optar por una investigación multisituada.

   Como Besserer afirma al analizar las historias vitales de los transmigrantes: "Habrá narrativas con enfoque local, otras que sean bifocales, otras más tendrán un enfoque translocal" (2004: 118). Todo depende de la experiencia acumulada por el migrante, su familia, su comunidad de origen.

2) La coordenada temporal se refiere al periodo que se piensa estudiar. Delimitar con fechas precisas la investigación es una manera muy práctica de recortarla, de ponerle límites. No obstante, siempre está presente la tentación de ir a los orígenes, de remontarse al periodo prehispáni-

co o colonial, porque en el pueblo o lugar estudiado había unas ruinas o porque ahí se libró una batalla.

En efecto, la tentación de profundizar en los antecedentes suele ser muy recurrente, entre los investigadores noveles, porque es material de segunda mano que está a la disposición del investigador. De ahí la costumbre de retomar monografías pueblerinas que se regocijan remontándose a los orígenes, que se complacen con datos etimológicos de dudosa procedencia, que les encanta definir paralelos y meridianos y que se solazan con la erudición genealógica. Hay que ser crítico con respecto a las fuentes, en especial las de origen local y pueblerino.

Contaba don Luis González que un amigo suyo historiador de La Piedad, Michoacán afirmaba que el cura Hidalgo había pasado por el pueblo cuando era niño y se había sentado en un banco de la plaza. Y su argumento era el siguiente: el padre de la patria nació en Corralejo, Guanajuato, que queda cerca La Piedad, por lo tanto es lógico que haya ido a la iglesia el domingo, a la plaza o al mercado acompañando a su familia. No hay documento ni testimonio que lo pruebe, pero es lógico. Es lo que don Luis llamaba la "historia lógica", no profesional, de la cual hay que desconfiar. La precisión en las fechas y lugares, tan odiada por los estudiantes de secundaria, tiene un sentido cuando se hace una investigación profesional, donde hay que aportar pruebas.

Esta tendencia a irse a los orígenes y explayarse en los antecedentes se refleja muchas veces en las exposiciones orales, en las que los ponentes pierden el tiempo presentando los prolegómenos y luego no les queda suficiente para explicar lo sustancial. La conseja anglosajona de ir al punto es particularmente relevante para los que somos de origen latino, que nos gustan las introducciones, los antecedentes y las consideraciones generales.

Al tomar en cuenta el factor temporal el investigador se mueve en la esfera del cambio social y sale del esquema funcionalista, ahistórico, que trata de explicar la sociedad desde una posición estática, desde un presente etnográfico, que enfatiza los mecanismos funcionales de la sociedad y evita señalar las contradicciones, los procesos de cambio y los conflictos, que precisamente suelen ser disfuncionales.

La antropología y la sociología actual recuperan la dimensión temporal como un factor clave en el análisis de la sociedad. El análisis biográfico da "cuenta del cambio social y cultural" que implica,

por ejemplo, la migración y el impacto que tiene el cruce de fronteras geopolíticas, étnicas y tecnológicas (Velazco 2012). En sociología se ha incorporado en las encuestas el registro de múltiples dimensiones temporales a través de historias de vida, laborales, migratorias, matrimoniales, etc. Ya no se trata de la típica fotografía que derivaba en un análisis estadístico transversal de un momento determinado. Ahora en una misma encuesta se pueden analizar las dimensiones transversales y longitudinales (Massey, *et al*. 1987; Durand *et al.* 2003).

En una investigación social de carácter científico, cualquiera sea su enfoque o disciplina, no hay que perder de vista las coordenadas temporales y territoriales, así como profundizar en la época y en el lugar que se va a estudiar y distinguir bien lo que es cardinal, de lo que es contexto o suplementario.

3. *La coordenada temática* se refiere al tema específico que se quiere investigar. Propiamente se trata de un subtema, de un asunto, de un aspecto de la realidad. El tema puede ser la religión, pero hay que precisar que me interesa la pentecostal y en específico el ritual que se practica en tal templo y en tal época.

   Incluso en el caso de los antropólogos que tienden a ser holísticos, cuando van a estudiar una comunidad o un grupo étnico, se debe concretar un subtema de investigación, como puede ser el económico y en ese campo hay que especificar que uno va a enfocar el sistema de trueque, por ejemplo.

   No obstante, hay temáticas que tienen la particularidad de ser nodos o ejes multifacéticos que nos permiten asumir distintas perspectivas de análisis. El caso de la migración es uno de ellos, ya que puede analizarse desde muy diversas disciplinas (economía, política, sociología, antropología, demografía, historia) o desde múltiples perspectivas: laboral, género, cultura, derechos humanos, religiosidad, familia, etc.

   Hay también objetos de estudio que tienen varias facetas, lo que abre muchas posibilidades al análisis, como los exvotos o retablos, por ejemplo, que Durand y Massey (1995) analizan desde la perspectiva migratoria, pero que permiten muchas otros abordajes, como el género (Arias y Durand 2002), la dimensión artística (Giffords 1974), la expresión religiosa (Hagan 2008). Según Arias (2012), "El exvoto es un instrumento visual privilegiado y multifacético por tres razones: la antigüedad de esa práctica votiva, la amplitud geográfica que abarcan

los depósitos de exvotos y la variedad de asuntos, personales y sociales que expresan los donantes a través del tiempo".

El tema de investigación también se puede definir como el objeto de estudio y responde a la pregunta ¿qué se investiga? Y parte de la premisa de que "no se puede hacer una investigación sin un problema que le sirva de base". En las ciencias políticas, por ejemplo, el objeto de estudio suele ser un conflicto, algo que se sale de la norma, que significa una ruptura (Zapata y Sánchez Montijano 2011: 65). De ahí que en los proyectos de investigación siempre se solicite un "planteamiento del problema".

La definición del tema a investigar resulta crucial y requiere de un buen grado de imaginación sociológica. Uno puede tomar como modelo un libro o artículo en cuanto a la estructura, en cuanto a la manera de plantear o enfocar una problemática. Sin embargo, para decidirse por un tema hay que buscar la originalidad, aportar una nueva perspectiva de análisis. Recuerdo que mi profesor de literatura nos decía que no había que hacer poemas sobre la puesta de sol, porque cualquier solución literaria iba a caer en un lugar común. Hay demasiada competencia en un tema tan trillado.

En efecto, la investigación es siempre un proceso inacabado y hay mucho campo para poder avanzar. Por eso cuando una alumna me dijo que lo que había descubierto en Oaxaca era como un "libro de texto", refiriéndose a una de mis publicaciones, le tuve que advertir que lo que importaba no era repetir lo que ya se sabía sobre el tema, sino aportar información y análisis nuevos, porque precisamente se estaba analizando un caso diferente y debía tener particularidades distintas a las del occidente de México, que yo había estudiado.

El planteamiento de Jesús Martín Barbero marca un nuevo camino en el campo de las ciencias de la comunicación al pasar del análisis "de los medios a las mediaciones" (1987). Y luego, a partir del notable cambio tecnológico en la producción y elaboración de contenidos (video, *blogs*, etc.), le proponen cambiar nuevamente la perspectiva y pasar "de las mediaciones a los medios".

La originalidad en la investigación puede darse en cualquiera de las coordenadas. El tema puede ser original y que no exista nada sobre ello; el lugar donde se investiga puede ser totalmente innovador y diferente a lo que antes se había estudiado; la perspectiva teórica puede

ser un enfoque novedoso, una manera diferente de analizar la realidad y también se puede ser original con respecto a la temporalidad.

Por ejemplo: el fenómeno del narcotráfico puede ser muy actual y muy manoseado por la cantidad de libros baratos que podemos ver en los *stands* de los aeropuertos, pero sería interesante estudiar los orígenes del cultivo de la amapola en México. Se dice que fue introducido por los inmigrantes chinos y que luego, en la Segunda Guerra Mundial, los americanos impulsaron su cultivo, por la urgente necesidad que tenían de morfina. Pero son rumores que hay que confirmar y documentar.

4) *La coordenada teórica* resulta un reto para los que recién se inician en el oficio de investigar y un problema para algunos veteranos. Los primeros se enfrentan la necesidad de optar por alguna corriente o teoría y se problematizan con la incertidumbre y la inseguridad de tener que elegir un marco de interpretación que todavía no conocen a profundidad. Los segundos ya optaron y muchas veces les resulta difícil moverse y actualizarse y, lo que es peor, no confían en la realidad que están estudiando y son incapaces de ver el cambio.

Al respecto, el famoso antropólogo norteamericano Ralph Beals, quien estudió la comunidad de Cherán, en la meseta tarasca durante los años cuarenta, se aferra a su marco teórico de "comunidad cerrada y corporada", cuando comprueba y reporta en su monografía que en muchas familias había migrantes que radicaban en Estados Unidos y otros que habían regresado, lo que en cierto modo da al traste con su enfoque teórico (Beals 1946).

Para Portes (1999), los avances teóricos no surgen de la acumulación de datos adicionales sino de la habilidad para reconocer un campo de percepción donde se puedan identificar conexiones que no habían sido descubiertas previamente.

En estos tiempos donde ya no hay adscripciones ideológicas tan marcadas y se tiende hacia el eclecticismo, dígase posmodernismo, se cuenta con la ventaja de que uno puede armar con cierta libertad un conjunto de conceptos y categorías de análisis que se ajusten a una investigación particular. Se puede analizar la realidad utilizando conceptos o categorías de análisis de rango medio, como "capital social" o "redes sociales", "economía informal", "transnacionalistmo", "*habitus*" etcétera, sin tener que definirse, necesariamente, por una gran teoría.

Por otra parte, la claridad y el manejo de una perspectiva teórica requieren de tiempo de maduración. No se da de la noche a la mañana, por más lecturas que se hagan. Pero en este campo hay opiniones divididas, algunos piensan que no se puede hacer investigación sin tener claro el "marco teórico", para otros hay que ir a la realidad, salir al campo, para que a partir de los datos se pueda construir ese marco.

En la escuela de antropología que impulsaba Ángel Palerm se optaba por ir al campo primero y luego repensar teórica o analíticamente los materiales. Aunque siempre recomendaba partir de una pregunta, una hipótesis. No se puede ir al campo sin saber qué es lo que se busca investigar. Fue mi experiencia al terminar mi tesis de licenciatura. Cuando le fui a preguntar su opinión sobre el documento me llevó a la cafetería y en el mismo folder en el que le había entregado el texto, se puso a hacer el esquema de lo que faltaba: el marco teórico. Mi asunto de investigación era la proletarización del campesinado en el contexto de un ejido que se estaba urbanizando y tuve que revisar a los populistas rusos, Kautsky, Marx, Lenin, Chayanov, y los campesinistas mexicanos. Es el capítulo introductorio del libro *La ciudad invade al ejido,* que fue escrito *a posteriori,* una vez terminada la investigación, luego tuve que ajustar nuevamente el texto una vez terminado el marco de interpretación (Durand 1983).

Como quiera, en la práctica, lo que importa es que los abordajes inductivo o deductivo suelen ser complementarios. Hay que tener un referente teórico o analítico antes de salir al campo, pero no hay que esperar a terminar todas las lecturas para poder iniciar la investigación.

El sujeto de investigación

Las coordenadas responden a preguntas obvias: qué voy a estudiar, cuándo, dónde y cómo. Pero además hay que tener claridad con respecto al sujeto de la investigación, es decir a quién voy a estudiar, que puede ser una persona, una institución, una corporación, un partido.

Si no está definido el "sujeto", el tema siempre va a quedar muy amplio y general. Si se va a estudiar una danza, se tiene que definir a quién se va a estudiar. Si se elige a los danzantes eso conduce a una dirección diferente de si se va a estudiar el ritual o la organización de la fiesta. En este caso las entrevistas en profundidad se deben dirigir a los danzantes, que son el sujeto de estudio, por ejemplo. Pero si el sujeto es el ritual, hay que entre-

vistar al cura, a los ancianos, a los que participan de uno u otro modo en la ceremonia y las preguntas serán totalmente diferentes.

En el caso de la migración, por ejemplo, me pueden interesar varios actores, pero hay que definir un sujeto. Si se quiere trabajar el tema de los trabajadores agrícolas, se puede hacer con todos los que participan, pero también el interés se puede enfocar en los migrantes legales que van con visa de trabajo y en ese caso los trabajadores indocumentados quedan en un lugar secundario.

El sujeto marca una perspectiva en el análisis, es el mirador desde el cual se van a definir las coordenadas (figura 2). La migración femenina, por ejemplo lleva a un campo de reflexión teórico totalmente diferente, donde los estudios de género y familia deberán ser parte fundamental de la literatura. De igual modo será diferente la coordenada temporal. Durante el periodo bracero (1942-1964) la política migratoria norteamericana masculinizó el proceso y sólo participaron hombres que provenían del medio rural. Las mujeres estuvieron prácticamente ausentes de este proceso, se quedaron en casa, participaron de otra manera. La migración femenina es un fenómeno que se empieza a desarrollar en la década de 1980 y ese podría ser uno de los límites temporales.

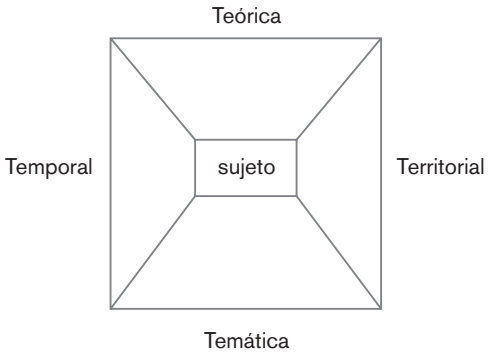

Figura 2. Desde el sujeto: la perspectiva.

El punto

Una vez que se han trabajado las coordenadas y se ha delimitado la investigación, debe definirse el sujeto de investigación a través del cual vamos a ver las diferentes dimensiones del fenómeno social por estudiar. De hecho es un trabajo simultáneo delimitar las coordenadas de la investigación y el

sujeto. Este último define muchas veces los alcances teóricos y temáticos. Si el sujeto es un indígena, un campesino, un agricultor, un ranchero, un jornalero o un ejidatario, la literatura relacionada con cada uno podrá ser totalmente diferente y la manera de abordarlo teóricamente también.

El punto se relaciona directamente con el sujeto de investigación y con las coordenadas, está en la cúspide de la pirámide donde se concentra toda la investigación, es el eje articulador (Figura 3). En algunos casos el punto es la hipótesis que es la respuesta tentativa a la pregunta de investigación. En otros casos es la pregunta misma, que todavía está en espera de una respuesta que se definirá precisamente a lo largo de la investigación. Como una opción metodológica hay que tratar de definir el punto; no obstante la realidad puede llevar al investigador por diferentes rumbos, siempre hay que tener claro cuál es el eje articulador de la investigación.

Es bueno contar con una hipótesis tentativa antes de empezar la investigación, eso define en buena medida el rumbo. Para algunos incluso es indispensable (Leal 2008). Pero la hipótesis previa, de un protocolo o proyecto de investigación suele estar, en la mayoría de los casos, sostenida con alfileres. Muchas veces el investigador no ha visitado el lugar o el archivo donde va a trabajar, por lo que es muy difícil plantear una hipótesis operativa, más allá del ejercicio formal que supone definir una hipótesis para el proyecto de investigación.

Como quiera, la hipótesis se debe redefinir a lo largo del proceso de investigación y es lo que viene a ser el punto, el eje que articula toda la investigación. Un error muy recurrente en las investigaciones es definir la hipótesis al comienzo y luego no hacer el esfuerzo de confrontarla con el avance de investigación y, si es necesario, redefinirla.

La hipótesis tiene que someterse a la prueba del ácido de la realidad

Las ciencias sociales deductivas optan por la hipótesis previa, mientras que las inductivas la construyen o la redefinen en el proceso mismo de la investigación. Cuando se opta por realizar una encuesta, por ejemplo, es necesario tener muy claro el punto y cada una de las preguntas debe buscar un objetivo específico muy preciso. El fraseo en una pregunta es fundamental y le da certeza y claridad a lo que se pretende lograr con esa variable. Por eso, los estudios sociológicos de tipo cuantitativo requieren de trabajo previo de gabinete muy intenso.

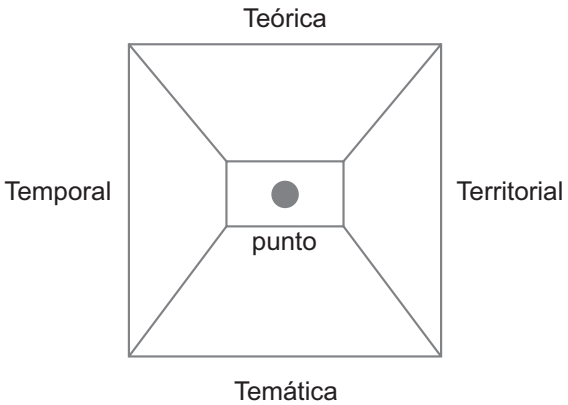

Figura 3. Las coordenadas, el sujeto y el punto.

Las coordenadas y la clasificación transversal

La clasificación transversal, término tomado de la traducción del libro de Wright Mills titulado *La imaginación sociológica* (1961), nos parece más sugerente que hablar simplemente de cuadro o matriz. En realidad no hay una traducción aceptable para el término *cross table*, sobre todo porque para Mills la "clasificación transversal" es la "verdadera gramática de la imaginación sociológica", es la estructura fundante de la investigación social. Es decir, la matriz en la que se sustenta y se recapitula todo el trabajo realizado. Pero acota el propio Mills que "como toda gramática debe ser controlada y no debe salirse de sus objetivos" (1961: 224). Sirve para sistematizar, para establecer relaciones, para captar los vacíos de información, para apreciar contrastes, para desarrollar la imaginación sociológica, pero no para explicar. Nos referimos a un sistema clasificatorio que presupone una tipología previa, una periodización o una desagregación del territorio donde se puedan cruzar los datos.

Desde su forma más elemental, la clasificación transversal se representa como un modelo de eliminación o descarte, de sí o no, de prueba y error (en términos detectivescos se define "como comprobar la coartada"). La clasificación transversal es el mecanismo, el instrumento, la herramienta por medio de la cual se ordena, clasifica y sistematiza la información recabada en el proceso de investigación.

Cada coordenada se desagrega a su vez en una o varias clasificaciones transversales. De hecho la información básica suele venir ordenada en un tipo de sistema clasificatorio semejante. A nivel espacial, la información se clasifica de acuerdo con la actividad primordial de una localidad, sea ésta rural o urbana, o con el tamaño de su población: tenencia, municipio, región, estado, país. Pero resulta ser mucho más sugerente y productivo pasar de un sistema clasificatorio preestablecido y avanzar en la definición de una región de estudio, de áreas, sectores o ámbitos que responden a los intereses propios de la investigación.

En el caso de la coordenada temporal, la clasificación preestablecida puede ser la clásica que va por años, quinquenios, decenios o siglos, o la que tiene carácter político, como pueden ser los sexenios presidenciales o los trienios municipales. No obstante que muchas veces es necesaria esta periodización ya preestablecida, se puede avanzar en el análisis al distinguir eras, épocas, etapas, periodos, fases que no concuerdan necesariamente con las clasificaciones generales (Figura 4). Al distinguir fases se debe tener en cuenta que se construyen categorías y que los tiempos pueden ser discontinuos y no necesariamente lineales.

Luis González, por ejemplo, categorizó el porfiriato (1876-1910) en tres etapas: el *porfirismo*, cuando Porfirio Díaz era coronel y considerado un héroe nacional por su lucha las contra los franceses intervencionistas; el *porfiriato,* que corresponde a la implantación de una política de Estado y su afianzamiento en el poder y, finalmente, el *pofiriazo*, que es la fase final, cuando nadie lo aguanta, en la que se rompe el modelo, surgen múltiples contradicciones y finalmente se dan las condiciones para que estalle la Revolución mexicana.

Obviamente la pluma ejemplar de don Luis se puede dar el lujo de jugar con el lenguaje de manera fascinante. Pero va mucho más allá de él, al categorizar de manera magistral cada una de las etapas. El resultado es una periodización inteligente, penetrante, sugerente. Es lo que Mills llama una "actitud de juego hacia las frases y las palabras" (1961: 223). No habría sido lo mismo calificarlas como fase inicial, de consolidación y declinación.

La coordenada espacial también está definida a partir de delimitaciones políticas que son territorios claramente señalados, con fronteras precisas: país, estado, departamento, provincia, municipio, etcétera. Pero se pueden construir y delimitar regiones, áreas, sectores. Una región es fundamentalmente un proceso construido para un determinado propósito y con determinados criterios. De igual modo una zona deprimida, un nicho eco-

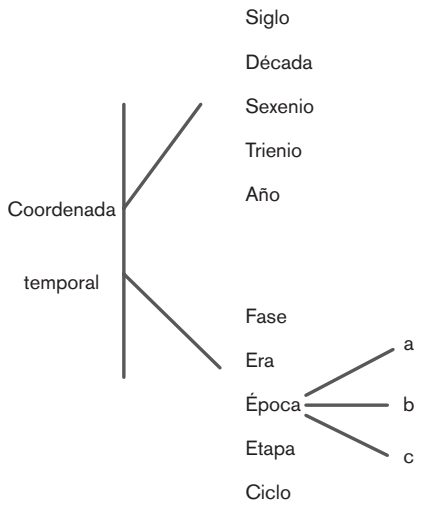

Figura 4. La coordenada temporal desagregada.

lógico, un área conurbada, un sector urbano que corresponde a un nivel social, una calle que es considerada como el territorio de una pandilla y que empieza en tal intersección y termina en tal otra.

En el contexto de los estudios migratorios tradicionalmente se tomaba en cuenta para el estudio los lugares de origen, tránsito y destino de la migración; sin embargo, en la actualidad se ha complejizado el análisis al tomar en consideración los "circuitos migratorios" que articulan procesos de migración interna e internacional (Durand 1986), los "circuitos migratorios transnacionales" que los circunscriben y se limitan a lo internacional (Rouse 1991); los espacios o "campos sociales transnacionales" (Levitt y Glick Schiller 2004), los "flujos" (Anguiano y Trejo 2007), los "territorios circulatorios" (Tarrius 2000). Toda esta lista de diferentes categorías espaciales acompañadas o confrontadas con sus características particulares remiten a marcos de análisis diferentes, son categorías de rango medio definidas a partir de clasificaciones transversales.

La coordenada temática también se sistematiza a partir de una o varias clasificaciones transversales que básicamente son tipologías, perfiles, patrones, modelos. De acuerdo con Portes, las tipologías no son teorías, pero constituyen los ladrillos, los cimientos de éstas: "*may become building blocks for theories*" (1999: 24).

Una clasificación simple, como la del mercado de trabajo primario y secundario (Piore 1979), se convierte en la "teoría del mercado de trabajo segmentado" que tiene la capacidad de predecir y explicar efectos diferenciales del capital humano (educación) en ambos sectores. Los años de educación impactan los salarios del mercado primario de manera directa, pero no del secundario (Portes 1999).

La coordenada teórica también se puede trabajar a partir de clasificaciones transversales donde se señalan características particulares y se distinguen de otros planteamientos o categorías. Al respecto, Portes diseña un cuadro, propiamente una clasificación transversal donde detalla el proceso de construcción de una teoría a partir de sus elementos constitutivos lo que lo lleva a definir niveles de abstracción (Cuadro 1). La información de campo está en la base, es la recopilación de datos empíricos; más adelante, a partir de esos datos, se buscan constantes que permitan generalizar; luego se buscan categorías de rango medio con capacidad de explicar y, finalmente, puede lograrse un aporte teórico que explica otros casos y tiene la capacidad de predecir comportamientos semejantes.

Cuadro 1. Proceso constructivo de una teoría

Nivel descriptivo	*Identificación de un problema que requiere de explicación*	*Identificación de los factores explicativos*	*Relación con otros casos y capacidad predictiva del enunciado*	
1				Estudio de caso
1	1			Generalización
1	1	1		Categoría
1	1	1	1	Teoría

Fuente: Portes 1999.

Al respecto, es pertinente aclarar la distinción entre patrones y procesos migratorios, los cuales en ocasiones se utilizan como sinónimos. De hecho son categorías completamente diferentes y que conforman niveles de análisis más complejos donde se articulan varias clasificaciones trans-

versales. El proceso migratorio comprende tres dimensiones básicas: social, temporal y espacial. En primer lugar es un proceso social porque la migración se explica por un conjunto de factores que van más allá de lo económico y lo político y que tiene un impacto en múltiples áreas de la sociedad. El proceso afecta tanto a los migrantes y sus familias como a la comunidad, al país y a las regiones de origen y destino (Massey *et al*. 1987). No se trata de una aventura individual, aislada. Las decisiones personales se encuadran en procesos históricos y sociales complejos.

En segundo lugar, la categoría "proceso", por definición, tiene una dimensión temporal, porque se desarrolla de manera que representa un discurrir histórico, un proceso evolutivo. En ese sentido el proceso implica ciertas fases clásicas, como: la partida, en donde se enfatizan las causas; el tránsito, donde se analizan las características del flujo; el arribo, donde se estudian las dinámicas de adaptación e integración y, finalmente, el retorno y la reintegración en el lugar de origen (Massey *et al*. 1987; Portes 2007; Durand 2006; Egea *et al*. 2005). También pueden considerarse como fases complementarias las consecuencias y relaciones que se establecen, en determinados momentos, entre el lugar de destino y el lugar de origen, tema ampliamente desarrollado por los transnacionalistas (Levitt y Glick Schiller 2004; Guarnizo 1994).

Finalmente, el proceso migratorio tiene una dimensión espacial porque implica un cambio de residencia y de adscripción laboral. Esta mudanza se desarrolla en el espacio, tiene un referente geográfico muy preciso y al mismo tiempo se puede ubicar en un contexto geopolítico internacional. Pero el cambio de residencia puede implicar la adquisición de una nueva nacionalidad y en algunos casos una nueva identidad, lo que constituye también parte del proceso social de cambio e integración.

El patrón migratorio hace referencia a las características o modalidades que definen y distinguen los diferentes procesos y sus fases. En un mismo proceso migratorio pueden haberse desarrollado patrones diversos a lo largo del tiempo. En el caso mexicano, por ejemplo, el patrón migratorio de la época de los braceros se caracterizaba por ser: legal, temporal, masculino y de origen y destino agrícolas, el cual difiere del de otras fases (Durand 1994). A partir de este perfil, de esta tipología, se puede definir el patrón migratorio que responde a una política y a unas condiciones socioeconómicas específicas.

De igual manera, el proceso migratorio de un país puede tener diferentes patrones de acuerdo con diversas regiones o sectores sociales. Por

ejemplo, en el caso peruano el patrón migratorio de los sectores medios altos difiere del de los sectores populares. En el caso mexicano, los migrantes de la región histórica tienen un patrón diferente al de la región fronteriza, vecina con Estados Unidos (Durand y Massey 2003; Durand 2010). Todo esto se sintetiza en diferentes clasificaciones transversales.

El sentido sociológico del término "patrón", se refiere al tipo, perfil o modelo que orienta o define el proceso migratorio de cada caso en particular. Un proceso puede tener varios patrones que se desarrollan a través del tiempo o de manera simultánea.

La definición de un patrón migratorio implica una tipología, lo que requiere de un esfuerzo de abstracción y, al mismo tiempo, supone una simplificación, una delimitación de los rasgos fundamentales.

El punto final

Finalmente, a todo trabajo hay que ponerle término, mejor dicho, hay que saber ponerle punto final. Ningún artículo, capítulo, libro o tesis puede quedar perfecto, siempre queda algo por hacer, otro dato que incluir, otra idea que desarrollar. Terminar un trabajo siempre implica tener otro por delante, es una consecuencia lógica del trabajo o la carrera académica.

Todo tiene un límite, pero siempre hay diferentes límites y exigencias dependiendo del tipo de trabajo. Hay que conocer esas reglas, esos umbrales y respetarlos. Más bien utilizarlos y sacarles el mayor provecho posible. Si para una tesis de licenciatura se exigen cien cuartillas, no hay por qué hacer doscientas. En ese sentido una buena dirección resulta fundamental y es mucho más seguro y redituable seguir el consejo de otro, colega o tutor, que permanecer en la incertidumbre perpetua.

Aunque parezca contradictorio, el perfeccionismo no es una buena cualidad para destacarse y competir en el medio académico. Y hay casos extremos donde trabajos excelentes nunca fueron publicados por culpa de sus propios autores, por el prurito de siempre corregir y dilatar la entrega final. Así le pasó nada menos que a Darwin, quien se demoró años en publicar sus ideas sobre la evolución y el origen de las especies y de repente, en un ensayo de unas cuántas páginas, Wallace fue el primero en plantear la idea por escrito. Luego Darwin desarrolló el tema ampliamente, pero tuvo que apurarse para ponerle punto final a su obra.

Ahora bien, si después de varios intentos no se puede terminar un trabajo de tesis o el libro que está pendiente, más vale dejar el asunto por la

paz (interior) y pasar a otra cosa. Este es, quizá, un camino difícil de transitar, una decisión complicada, pero más vale aceptarlo y desarrollarse en otro campo donde puede haber muchas más posibilidades de realización personal. No todo el mundo tiene que tener una doctorado y no todo profesor tiene que ser investigador.

La investigación requiere de al menos tres cualidades: ser capaz de obtener, recuperar o conseguir información original y de primera mano, ser capaz de procesarla, sistematizarla y analizarla y, finalmente, ser capaz de elaborar un documento coherente y legible que dé cuenta de los aportes y resultados de la investigación.

Como diría W. Mills, es la imaginación sociológica la que separa al investigador social del técnico y ésta consiste en "la capacidad de pasar de una perspectiva a otra y en el proceso de formar una opinión adecuada de una sociedad total y sus componentes". La cualidad fundamental del investigador es la "de combinar ideas que nadie esperaba que pudieran combinarse", lo que significa poder pensar e imaginar de manera propia y ser capaz de ir a contracorriente (1961: 222). La misma idea, formulada de diferente manera la encontramos en Bourdieu:

> No hay intuición que no pueda recibir una función científica cuando controlada, sugiere hipótesis y aún contribuye al control epistemológico de las demás operaciones… de esta forma la intuición no sólo contribuye al descubrimiento, le recuerda a la investigación sociológica su objetivo de recomponer las interrelaciones que determinan las totalidades construidas (1979: 84).

Nota a modo de conclusión

Las coordenadas migratorias son el resultado de un esfuerzo de síntesis de muchas lecturas y muchas discusiones a lo largo de varios años de docencia en temas metodológicos. La lectura cuidadosa de Wright Mills ha sido, sin duda, la fuente principal de este capítulo, pero también le debe mucho a los textos de Latour, Ginzburg, Gónzalez, Portes, Malinowsky, Martín Barbero, Piore y tantos otros, que se vieron intercalados con lecturas sistemáticas de los mejores representantes de la novela negra, tanto clásicos como contemporáneos, a los cuales se ha hecho referencia a lo largo del texto.

Finalmente, este capítulo, podría considerarse como la continuación de uno previo titulado "El oficio de investigar" publicado recientemente

por Marina Ariza y Laura Velazco (2012). Y en la lista de espera, habría otros capítulos pendientes: uno sobre la "Utilidad o futilidad de la hipótesis", debate que sostuve públicamente con Fernando Leal en 2011 en un auditorio de la Universidad de Guadalajara, otro sobre la "Etnoencuesta y la metodología del Mexican Migration Project", uno más sobre "El estilo literario en la investigación científica" y un último, si el tiempo y la Providencia lo permiten, sobre "Métodos y técnicas de investigación en la novela negra".

Bibliografía.

Anguiano, María Eugenia y Ana Paola Trejo
2007) "Vigilante and control at the U.S.-Mexico border region. The new routes of international flows", *Papeles de población*, 51: 37-65.

Arias, Patricia
2012 "La migración en imágenes. Del exvoto pintado al documento votivo", Marina Ariza y Laura Velasco (coords.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México- El Colegio de la Frontera Norte, México: 308-336.

Arias, Patricia y Jorge Durand
2002 *La enferma eterna. Mujer y exvoto en México, siglos xix y xx*, Universidad de Guadalajara-El Colegio de San Luis, Guadalajara,.

Barley, Nigel
1983 *El antropólogo inocente*, Anagrama, Barcelona.

Beals, Ralph
1946 *Cherán: A Sierra Tarascan village*, Smithsonian Institution, Washington.

Besserer, Federico
2004 *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional,* Universidad Autónoma Metropolitana-Plaza y Valdés, México.

Bourdieu, Pierre
1979 *El oficio del sociólogo*, Siglo veintiuno, México.

Durand, Jorge
1986 "Circuitos migratorios en el Occidente de México", *Revue Europeénne des Migrations Internacionales*; 2 (2): 49-67.

1983 *La ciudad invade al ejido*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
1994 *Más allá de la línea. Patrones migratorios entre México y Estados Unidos,* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
2006 "Los inmigrantes también emigran: la migración de retorno como corolario del proceso", *Revista Interdisciplinar da Movilidade Humana,* 26-27 (XIV): 167-189.
2010 "The Peruvian diaspora. Portrait of a migratory process" *Latin American Perspectives,* 37 (5): 12-28.

Durand, Jorge y Douglas S. Massey
1995 *Miracles on the border. Retablos of Mexican migrants to the United States*, The University of Arizona Press, Tucson.
2003 *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo xxi,* México, Miguel Ángel Porrúa Editores.

Egea Jiménez, Carmen, Vicente Rodríguez, José Antonio Nieto y Francisco Jiménez
2005 *La migración de retorno en Andalucía*, Universidad de Granada, Granada.

Gardner, Erle
1984 *El caso de la bella pordiosera*, Orbis, Barcelona.

Giffords, Gloria
1974 *Mexican folk retables. Masterpieces on tin*, the University of Arizona Press, Tucson.

Guarnizo, Luis
1994 "Los Dominicanyorks: the making of a binational society", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 533: 70-86.

Hagan, Jacqueline
2008 *Migration miracle. Faith, hope and meaning*, Harvard Universty Press, Cambridge.

Hirai, Shinji
2012 "Sigue los símbolos del terruño: etnografía multilocal y migración trasnacional", Marina Ariza y Laura Velasco. (coords.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México- El Colegio de la Frontera Norte, México: 81-110.

Leal, Fernando
2008 La hipótesis de trabajo y el trabajo de la hipótesis, Silvia Ayala Rubio (coord.), *Experiencias y reflexiones desde la investigación social*, Universidad de Guadalajara, Guadlajara: 49-102.

Levitt, Peggy y Nina Glick Shiller
2004 "Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society", in*ternational Migration Review*, 38: 1002-1039.

Martín Barbero, Jesús
1987 *De los medios a las mediaciones,* Gustavo Gili, Barcelona,

Massey, Douglas, Rafael Alarcón, Jorge
Durand y Humberto González
1987 *Return to Aztlan*, University of california Press, Berkeley.

Mills, Wright
1961 *La imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México.

Piore, Michael
1979 *Bird of passage*, Cambridge University Press, Cambridge.

Portes, Alejandro
1999 "Immigration theory for a New Century: some problems and opportunities", Charles Hirschman, Philip Kasinitz y Josh DeWind (eds.), *The handbook of international migration: the Americans experience*, Russel Sage Nueva York: 21-33.
2007 "Un diálogo norte-sur: el progreso de la teoría en el estudio de la migración internacional y sus implicaciones", Marina Ariza y Alejandro Portes, (coords.), *El país transnacional, migración mexicana y cambio social a través de la frontera,* Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 653-702.

Rouse, Roger
1991 "Mexican migration and the social space of postmodernism", *Diaspora*, 1: 8-23.

Sebeok, Thomas
1987 *Sherlock Holmes y Charles Peirce. El método de investigación*, Paidós, Barcelona.

Tarrius, Alain
2000 "Leer, describir, reinterpretar las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de 'territorio circulatorio' los nuevos hábitos de la identidad" *Relaciones*, XXI (83): 39-66.

Velasco, Laura y Giovanna Gianturco
2012 "Migración internacional y biografías multiespaciales: una reflexión metodológica", Marina Ariza y Laura Velasco (coords.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*, Instituto de

Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México- El Colegio de la Frontera Norte, México: 116-150.

Zapata Barrero, Ricard y Elena Sánchez Montejano
2011 *Manual de investigación cualitativa en la ciencia política*, Tecnos, Madrid.

La etnografía entre migrantes en contextos urbanos de destino*

Cristina Oehmichen Bazán

Introducción

El trabajo etnográfico con inmigrantes en las ciudades tiene una larga tradición. En las primeras décadas del siglo xx, influenciados por Simmel, un grupo de investigadores de Chicago encabezados por Robert Ezra Park, se dio a la tarea de conceptualizar la ciudad y realizar diversos estudios para caracterizar a los sujetos y sus interacciones, así como una amplia gama de fenómenos sociales y culturales que en ella se desplegaban. En ese contexto, durante la década de 1920, los etnógrafos de Chicago se preguntaban por una multitud de fenómenos sociales que tenían a la ciudad como escenario: las personas sin hogar, la formación de pandillas o los movimientos dentro de la urbe eran objeto de su atención. También se preguntaban por la existencia de unos trabajadores que laboraban en la construcción de las vías del ferrocarril y de las grandes edificaciones y que no habían visto antes. ¿Quiénes eran esos trabajadores? ¿De dónde venían? Elena Landazuri, una joven feminista e indigenista mexicana que realizaba estudios de derecho en Chicago y que conocía a Robert E. Park les ayudó a desentrañar el misterio. Eran trabajadores mexicanos originarios de Tepoztlán. Elena Landazuri entró en contacto con un joven estudiante que se interesaba en hacer estudios etnográficos con esos trabajadores:

* Una parte de este capítulo se hizo con el apoyo del Proyecto de Apoyos de Investigación e Inovación Tecnológica, UNAM IN3011513 "Movilidad y globalización: estudios sobre migración y turismo de segundas residencias".

se llamaba Robert Redfield quien, años más tarde llegaría a México, para visitar el lugar de origen de estos trabajadores y lo haría en plena época revolucionaria (Stocking 1989). Para 1926, Redfield y su esposa viajaron desde la ciudad de México hasta San Juan Tlacotenco, en un trayecto de "cuatro horas por un rudo viaje por las montañas" (*ibid*).

En 1938 otro etnógrafo de Chicago, Louis Wirth (1988) propuso una caracterización sobre la vida urbana como un modo de vida. Con ello, la escuela de Chicago sentó las bases de estudios posteriores con el fin de analizar los rasgos de la vida urbana moderna y sus efectos sobre las relaciones sociales, la cultura y la personalidad de los habitantes de las grandes ciudades. Así, llegaba a la conclusión de que el modo urbano de vida se caracterizaría por el individualismo y la heterogeneidad. A partir de esta premisa, Redfield hizo un estudio comparativo al proponer un modelo de *continuum folk*-urbano en Yucatán. La comunidad rural se caracterizaría por su polo opuesto, por la homogeneidad y la solidaridad orgánica (*gesselchaft*).

Redfield había llegado a Tepoztlán siguiendo la ruta de los migrantes mexicanos en Chicago y, unos años más tarde, Oscar Lewis siguiría la pista de los campesinos de Tepoztlán que emigraban a la ciudad de México en busca de trabajo. En 1943 trabajó en las vecindades de la ciudad, al ser éstas uno de los espacios de arribo de los tepoztecos. Analizó la vida de los migrantes y, con ello, inauguró el estudio de un nuevo sujeto: ya no era sólo el inmigrante, sino el habitante urbano recién incorporado a la ciudad que se integraba a la vida urbana sin romper, necesariamente, con su lugar de origen.

Lewis demostró que las transformaciones en las condiciones de vida de los inmigrantes no implican una transformación automática en sus prácticas culturales. Observaba que había rasgos culturales que no cambiaban aunque se transformara el contexto de las interacciones sociales entre los inmigrantes y la sociedad de acogida.

Lewis realizó un trabajo etnográfico extraordinario. Entre sus obras se encuentran *Cinco familias. Mexican case Stuidies in the culture of poverty* (1959); *Tepoztlan, village in Mexico* (1960), *The children of Sanchez, autobiographyy of a mexican Family* (1961). Con todo ese material pudo realizar diversos estudios comparativos e integrar a su metodología la historia oral y el uso de autobiografías múltiples y cruzadas. En *Los hijos de Sánchez* se puede apreciar que la interpretación del acontecimiento depende de la ubicación del sujeto en el interior de su núcleo familiar. Aunque sus propues-

tas teóricas para el estudio de la pobreza hayan sido cuestionadas y muy discutidas, el hecho es que sus estudios etnográficos siguen siendo vigentes para nuevas lecturas e interpretaciones. Por ejemplo, la relectura de su trabajo etnográfico me permitió analizar las relaciones de género entre los inmigrantes rurales que hoy habitan en las inmediaciones de las vecindades donde él hizo sus estudios. Son ahora nuevos inmigrantes, pero las causas de la migración y un conjunto de pautas que Lewis registraba en la década de 1940 las pude encontrar al trabajar con inmigrantes de origen mazahua al inicio del nuevo milenio (Oehmichen 2005).

La etnografía de Lewis también me permitió ser más cuidadosa a la hora de interpretar la información obtenida en el trabajo de campo, pues un mismo acontecimiento o hecho social puede tener diversas interpretaciones según el género, la generación y la ubicación del sujeto dentro de su núcleo familiar. *Los hijos de Sánchez* es posiblemente uno de los mejores ejemplos de esta diversidad de interpretaciones, sólo que ahora contamos con nuevas herramientas teóricas para comprender de mejor manera la perspectiva de los sujetos, sobre todo cuando incorporamos la dimensión de género en el análisis.

En la década de 1970 hubo diferentes trabajos que, desde distintas perspectivas teóricas, dieron cuenta de la incorporación de los inmigrantes a las ciudades. Si bien el centro de atención era la ciudad de México (principal polo de atracción de los inmigrantes de origen rural procedentes del centro y sur del país), nuevas propuestas teóricas y metodológicas fueron fuente de inspiración para el trabajo urbano en otras ciudades. Los estudios de Larissa A. de Lomnitz (1975) en la "Cerrada del Cóndor" nos explica la manera en que los inmigrantes pobres se incorporaban a la ciudad. Nos mostraba la importancia que tienen las redes sociales para la sobrevivencia urbana en condiciones de marginalidad. Cuando en esos mismos años Lourdes Arizpe analizaba la presencia indígena en las ciudades, también indicaba que éstos ingresaban al trabajo informal, a la venta callejera de frutas, entre otras cosas. En ambos estudios se observa un hecho incontrovertible: los migrantes utilizaban redes tanto para emprender la migración como para establecerse en los lugares de destino.

Aunque han pasado ya muchos años, el trabajo etnográfico efectuado continúa arrojando información sobre ciertas regularidades en cuanto a la incorporación de inmigrantes rurales a las ciudades y, sobre todo, algunas maneras de mirar el hecho social a través de la etnografía.

En el trabajo etnográfico, el etnógrafo es el principal "instrumento de trabajo" (Téllez 2007). De su formación académica, habilidad para investigar, de su creatividad, de su personalidad, de los objetivos y temas de su investigación, entre otros factores, dependen los resultados obtenidos en su estudio. No obstante, ello no es suficiente. Aun el etnógrafo más capacitado siempre se enfrenta a nuevos retos, pues todo trabajo etnográfico implica una relación humana entre el sujeto y el "objeto" de la investigación. A diferencia de otras técnicas, el etnógrafo entra en relación directa con otros seres humanos que poseen su propia subjetividad, sus propios tiempos y ocupaciones y su propia manera de interpretar los hechos sociales por analizar. Es un sujeto dotado de capacidad de interpretación y, por lo mismo, ocupa un papel central en la producción de conocimientos. Por otro lado, en la investigación se pone en juego la subjetividad del "informante", quien siempre tiene un papel de coautoría en los escritos producidos por los antropólogos y otros científicos sociales, aunque no siempre se reconozca ésta.

Otro elemento fundamental a la hora de hacer una etnografía y que generalmente se pasa por alto, es el género. El hecho de ser hombre o mujer puede significar tener acceso o no a la relación con el sujeto de la investigación. En mi experiencia pude comprobar que por el hecho de ser mujer se me facilitaba el acceso a otras mujeres, pero a la vez me distanciaba de los hombres. Mientras que las mujeres me daban su confianza, los varones se mantenían en reserva. A lo largo de mi investigación con los mazahuas, era frecuente que las mujeres se refirieran a una serie de tópicos de los cuales los hombres no hablaban: la violencia doméstica era uno de los temas más recurrentes.

La precisión y la profundidad de una etnografía no sólo dependen de la habilidad y la destreza del observador, sino también del sujeto o sujetos con quienes el etnógrafo entra en relación. Una etnografía puede variar en profundidad dependiendo del diálogo que entabla el investigador con sus sujetos de estudio. No es posible, por tanto, tener un manual o un recetario para indicar qué es lo que hay que hacer cuando se hace etnografía. Sólo se pueden apuntar algunas reflexiones derivadas de la experiencia en campo, y es a ello a lo que me abocaré en el presente trabajo.

Sujetos, acción y contexto

La investigación etnográfica en los contextos urbanos tiene sus particularidades dependiendo del contexto histórico y social y de la ciudad de que se trate. Las ciudades, aun las pequeñas o de reciente formación (como serían, por ejemplo, Cancún y Playa del Carmen, en Quintana Roo) son ciudades con diferentes niveles de interconexión global y nacional. Son también espacios en los que converge la pluralidad cultural, toda vez que nacieron y crecieron al amparo de la inmigración. Estas ciudades son, también, escenarios en los que confluyen personas y grupos de diferentes clases sociales, identidades étnico-nacionales, grupos religiosos y subgrupos de los más diversos tipos. Son lugares en los que una sociedad integrada por la heterogeneidad y conflicto de intereses se despliega en el espacio.

Al igual que en contextos rurales, en las ciudades puede realizarse la observación etnográfica. En términos generales, existen dos grandes formas de observación que pueden ser complementarias: la indirecta y la directa. La observación indirecta consiste en el estudio de las conductas verbales y de la gestualidad, el atuendo, la acción, la *hexis* corporal, así como de las interacciones que realizan los sujetos de la investigación con diferentes actores sociales en un espacio determinado. Este tipo de observación se distingue de la observación directa, que consiste en la información obtenida con técnicas como la entrevista abierta o semidirigida, las historias de vida, las conversaciones informales, etc.

En la observación directa se pueden distinguir varios tipos o niveles, en función del grado de participación del etnógrafo en la escena que observa. La observación puede ser externa o no participante y directa o participante, según la posición que adopta el observador.

Cuando el observador ha ubicado un escenario o un grupo con el que va a trabajar, es importante considerar tres elementos: *a)* los sujetos, *b)* la acción de los sujetos y *c)* el contexto de la interacción.

Los sujetos

Los sujetos de la observación, en nuestro caso, son los inmigrantes. Sin embargo, es pertinente observar no sólo lo que ellos hacen o dicen, sino también las personas con las que interactúan, si tomamos en consideración que las identidades se construyen en la interacción. Muchas veces se tiende a hacer generalizaciones poco pertinentes cuando se dice que "los

inmigrantes interactúan con la sociedad de acogida". Así de general, esta aseveración es cierta, pero al mismo tiempo no lo es. Los inmigrantes no interactúan "con la sociedad" en su totalidad, sino con un relativamente reducido tipo de sujetos. Éstos pueden ser sus patrones o empleadores, otros trabajadores y, en el ámbito de la vivienda, sus vecinos. En el primer caso, podría tratarse de trabajadores que, al igual que ellos, son de inmigración reciente. Lo mismo puede suceder en el ámbito de la vivienda. En ambos casos, las interacciones son cotidianas, sean anónimas o relaciones de confianza.

Analizar la interacción entre los sujetos entraña otra consideración. Es importante conocer cuál es el nivel de interacción, para saber si se trata de una relación meramente instrumental, similar a la que se produce entre un vendedor y el comprador de algún objeto, o si es una relación que entraña vínculos de amistad y camaradería.

La acción

Observar la acción de los sujetos es el segundo elemento que debe estar presente en todo trabajo etnográfico. No basta con sólo hablar de los sujetos, hay que decir qué es lo que hacen en diferentes situaciones. Entre más situaciones se puedan observar, mayor será la información y la calidad de la información que se obtiene. No es lo mismo observar a los inmigrantes en el desempeño de sus labores que hacerlo en sus reuniones familiares o de recreo. Entre mayor sea el espectro de escenarios de observación, mayor será la posibilidad de contar con una etnografía más profunda y mas rica.

El contexto de la acción

Desde luego, el contexto es lo que da sentido a la acción. Trabajar etnográficamente en diferentes contextos da al observador un conjunto de elementos que le permiten conocer más a fondo a sus sujetos y al fenómeno que está estudiando. No es lo mismo vincularse con ellos en un espacio laboral, que hacerlo en un sitio de recreación. No es igual hacerlo en cuando la etnógrafa y su informante se encuentran a solas que hacerlo cuando ambas están acompañadas por otros. En el caso de las mujeres, por ejemplo, en mis estudios ha resultado más fructífero hablar con ellas individualmente que cuando están presentes los maridos o los hijos. El hablar a solas permite un acercamiento más íntimo, pues muchas veces el sujeto de la inves-

tigación informa sobre aspectos y acontecimientos de los cuales no deben enterarse los demás miembros de su grupo.

No obstante, la entrevista individual tiene también sus limitaciones, pues no es lo mismo la información que da un individuo a solas que cuando lo hace en grupo. Cuando a nivel del grupo se presenta una discusión, generalmente el sujeto busca el apoyo o el consenso, o bien, trata de evitar discusiones desgastantes. Se llegan a crear ciertos consensos sobre algún problema determinado y eso permite a la etnógrafa contar con nuevos elementos para profundizar en su estudio.

Por la experiencia en mi trabajo con inmigrantes he podido constatar que el tipo de información que ofrecen los sujetos entrevistados varía de acuerdo con su condición de género y de generación. Por ello, los viejos antropólogos que nos antecedieron no estaban tan mal cuando aconsejaban a los estudiantes y jóvenes profesionistas acudir en pareja a realizar trabajo de campo. Muchas veces, las mujeres obtenían más información y más rica que la que conseguían sus compañeros. Claro, a ellas no se les daba el crédito por su trabajo de investigación, cosa que más tarde sacarían a la luz las antropólogas feministas.

Tipos de observación

Existen diferentes tipos de observación etnográfica. La observación puede adoptar formas distintas en función de variables tales como la posición del investigador o la investigadora en el escenario que estudia, los fenómenos concretos que analiza y los presupuestos teóricos de los que parte.

La observación etnográfica indirecta es aquella en la cual el investigador no interviene en el escenario. Su ventaja consiste en que puede tener una visión panorámica de todo lo que ocurre en él. Le permite, además, contar con una primera visión amplia y general de la dinámica social de todo lo que ocurre en un escenario determinado (Téllez 2007). Es importante señalar, sin embargo, que aunque el estudioso no intervenga directamente en la escena, ello no significa que pase inadvertido para los otros sujetos presentes en el escenario.

En la ciudad de Cancún, por ejemplo, al hacer una investigación sobre migrantes indígenas en esa ciudad, hice recorridos por lugares periféricos donde existían puestos de comercio informal, presuponiendo que allí encontraría a inmigrantes procedentes de Chiapas. En un escenario mi presencia fue notoria, ya que después de tres horas de estar entre los distintos

puestos y no comprar, quienes me observaban vieron que mi comportamiento no era el habitual. Así las cosas, el individuo que comandaba y controlaba a los comerciantes de la zona, me abordó para preguntarme qué andaba yo buscando: la observadora se convierte en observada, pues su presencia o comportamiento poco común, levanta sospechas.

Dependiendo de los escenarios, el trabajo de observación indirecta puede facilitar la obtención de información valiosa o por el contrario, puede verse entorpecida. Esto sucede, por ejemplo, en los escenarios muy conflictivos. En el comercio callejero, por ejemplo, los comerciantes realizan una actividad "tolerada" y para ello cuentan con estructuras corporativas, que son también organizaciones de control. Algunas organizaciones cuentan con una estructura vertical y grupos de choque que les permiten enfrentar a otras organizaciones en la disputa cotidiana por el espacio urbano. A ello se añade el hecho de que, como es sabido, a través del comercio callejero se expende todo tipo de mercancías baratas y legales, pero también se venden drogas, armas y "todo lo que usted quiera conseguir". En estos escenarios, sobre todo en contextos conflictivos, nunca faltan los observadores que reportan al dirigente de la organización todas las cosas "anómalas" que ocurren. Cuando estos observadores ven que una persona lleva varios minutos deambulando, o hace preguntas o conversa con los comerciantes sin comprar nada, llega el "líder" o encargado de custodiar la venta para averiguar quién es esa persona que hace preguntas y no se va. Estos observadores pueden ser niños o personas cuya ocupación es informar de todo lo que sucede al líder de los comerciantes.

En estos contextos conflictivos la investigadora puede ser confundida por los sujetos que observa en estos escenarios. Es posible que la gente tenga el temor de que la persona que realiza el trabajo etnográfico sea un inspector de Hacienda o espía de una organización rival, o ser agente encubierto de la policía antinarcóticos. En otros contextos, podría llegar a ser confundido con "la migra". Por ello, siempre es recomendable identificarse y que los sujetos sepan muy bien quién es y qué hace el observador. También es aconsejable pedir permiso a los o las dirigentes de los comerciantes, a fin de que éstos no se vean amenazados por la presencia constante del observador. Más aún, es aconsejable entrevistarlo.

Así pues, la observación indirecta es muy relativa. En algún momento hay que identificarse para que la gente sepa muy bien lo que la etnógrafa está haciendo. En una ocasión, esperaba a una persona que no veía desde hace muchos años. Era un comerciante que rentaba motocicletas en la zona

de La Marquesa, estado de México. Mientras esperaba entablé conversación con otro señor dueño de unas motos de alquiler. Mi comportamiento le pareció muy extraño, pues iba sola en un lugar al que todos los demás visitantes iban en familia o con su pareja. El señor ya me estaba diciendo algunos piropos pensando que tal vez yo buscaba una aventura. En eso llegó Pedro, uno de los dirigentes de la organización de comerciantes. La actitud del comerciante cambió de inmediato y, después de unas semanas, él y su mujer me invitaron a ser madrina de su hija, quien salía de la primaria.

Para entonces, entre las comunidades de la sierra de las Cruces, la amistad se refrendaba a través del compadrazgo. La idea de una "amistad" entre un hombre y una mujer es muy mal vista y presupone una relación más íntima. Desde luego, esto levanta no sólo la sospecha de quienes nos observan, sino que también puede originar algunos conflictos conyugales cuando la esposa ha notado, a lo lejos, que su esposo esta conversando con una mujer. En estas comunidades la gente necesita ubicar al intruso dentro de las categorías con las que ellos cuentan. La categoría "comadre" es una de ellas. No sólo se trata de emparentar de manera ritual, sino lo que ello significa en cuanto a la confianza y la manera en que opera la prohibición del incesto. Las relaciones sexuales entre compadres no están permitidas y, en caso de efectuarse, se transgrede dicho tabú. Las relaciones incestuosas constituyen un comportamiento socialmente sancionado.

Por ello, a partir de estas experiencias, lo más recomendable sigue siendo lo que hacían los antropólogos que nos antecedieron: ir en pareja. Así se evitan los celos y las interpretaciones erróneas. La otra alternativa es, efectivamente, hacerse compadre y para ello, hay que ir con la pareja.

Como señalé, la frontera entre la observación indirecta o no participante y la participante es frágil. Con la observación participante el observador comparte la vida de la comunidad o grupo y participa de sus procesos y acontecimientos sociales. Algo que hay que tener siempre presente, es el hecho de que según como nos vean, así será el tipo de información que en un primer momento nos den, los lugares a los que nos permitirán acceder, el tiempo que nos van a dedicar y la posibilidad de que nos ayuden a relacionarnos con otras personas, etc.

La calidad de la información etnográfica que se puede obtener depende del grado de confianza que el estudioso logre alcanzar con sus sujetos de estudio. Estas relaciones pueden ser de días, de meses o de años. Una información de "pie de carretera" o de "pisa y corre" puede ser interesante, pero nunca será tan profunda como aquella que suelen obtener los antro-

pólogos que por años han cultivado una relación de colaboración y de amistad con sus sujetos de investigación.

No obstante, no hay que desechar el tipo de etnografías que se pueden hacer bajo la técnica de "pisa y corre". En un ejercicio etnográfico de un solo día, realizado por mis alumnos de la Dirección General de Educación Indígena en noviembre de 2008, un grupo de tres alumnas decidió indagar en torno al hostigamiento sexual en el Metro. Hicieron observaciones a diferentes horas del día y de la noche y, entre sus entrevistados, estuvieron una serie de personajes: desde el usuario hasta el policía, y desde la agencia del ministerio público que atiende las denuncias de delitos sexuales hasta las quejosas. Su trabajo permitió detectar algunas de las fallas del sistema de protección a las usuarias.

Otro tipo de etnografía, en el otro extremo, es aquella cuyo trabajo puede durar muchos años, incluso décadas. La profundidad en el conocimiento que se adquiere a través de este tipo de etnografías promete crear textos imperecederos, es decir, textos clásicos que serán leídos por varias generaciones, como ocurre con la obra de Oscar Lewis. Un ejemplo cercano y reciente es el trabajo que realiza Pierre Beaucage –cuyo balance se publica en el presente volumen–, quien durante más de dos décadas ha visitado año con año a las personas con las que trabaja en la Sierra Norte de Puebla. El grado de confianza y de amistad ha hecho que se convierta en compadre de varios de sus informantes y que los jóvenes que él antes conocía siendo bebés, ahora lo llamen para que les platique las historias que a él, el investigador, le contaban los abuelos. Con ello se ha venido recreando un taller de historia oral en donde el antropólogo ha podido contribuir de manera destacada.

La observación participante es una relación humana, en cuyo proceso el investigador se transforma, ya que el estudioso o estudiosa comparte su vida o partes importantes de su vida con la comunidad o grupo observado y participa en sus procesos y acontecimientos sociales.

Si todo esto sucede en una comunidad territorializada, en el caso de las ciudades ocurre algo similar. La confianza se va ganando poco a poco y con el tiempo. En ello es indispensable la reciprocidad. Si la etnógrafa indaga sobre la vida personal de sus informantes, lo más justo y más normal es que ella responda también cuando sus sujetos indagan sobre la suya.

La ética en la etnografía

Es indispensable que todas las personas sepan muy bien cuál es el motivo de la visita de la etnógrafa y conozcan el tipo de estudio que se está realizando. En el caso del trabajo etnográfico en colonias o vecindarios urbanos, es también necesario que la gente sepa muy bien quién es el investigador y lo que va a hacer. En ocasiones, es recomendable portar identificaciones y alguna carta institucional y llevar de manera visible alguna libreta de apuntes. La imagen corporal comunica: el etnógrafo debe ser fácilmente identificado por los demás, de la misma manera en que un médico se distingue y se le identifica por su bata blanca. Así, la gente sabrá que no se trata de un robachicos o de alguien que está preparando un asalto a alguna casa habitación. Entre más clara sea la comunicación que emitimos, más fácil será la manera en que los demás nos identifiquen. Eso permite que la comunicación fluya y nuestra presencia sea menos sospecha, sobre todo cuando trabajamos en contextos de conflicto.

Pero aun por la propia seguridad del investigador, siempre se hace necesario tener un plan de acción, así como tener un plan de observación. En ocasiones, es preciso no andar vagando o buscando calles, pues demuestra que anda "perdido". En algunas colonias populares de fuerte arribo de inmigrantes hay pandillerismo y uno se expone a ser asaltado.

En ocasiones, se hace también necesario acudir a algunas instituciones. Por lo general, los inmigrantes se concentran en torno a iglesias, oficinas gubernamentales, clubes sociales, mercados y lugares de esparcimiento. Hecho el contacto, se entabla una relación en la cual el observador depende completamente de las personas que le van a apoyar en su investigación. Se busca que el mismo informante lo relacione con otras personas y se utilice la técnica de la llamada "bola de nieve", en donde una persona lo conduce a otra, y así sucesivamente. Esta técnica es ideal para trabajar con inmigrantes de primera generación, pues generalmente mantienen vínculos de paisanaje con otros inmigrantes del mismo lugar de origen.

Si bien el tema de la investigación puede ser muy específico, no se puede llegar con el sujeto de estudio diciendo que "estoy investigando sobre la identidad y relaciones de género". Es posible que la gente no comprenda lo que queremos hacer si utilizamos conceptos o categorías académicas. Habrá que expresar lo mismo que estamos haciendo con un lenguaje común y coloquial, a fin de transmitir a las personas con precisión cuál es el objetivo de la investigación. En ocasiones, los informantes participan activamente

y con especial entusiasmo. En otras, es necesario hacer una mayor labor de convencimiento para que el informante participe.

Todo lo anterior entraña un elemento de central importancia: la ética. No es recomendable engañar a la gente ni hacer grabaciones ocultas. Tarde o temprano la verdad surge y el estudioso o estudiosa puede correr el riesgo de ser expulsado para siempre. Un escritor decía: lo que hoy se oculta en los sótanos, será gritado en las azoteas.

Las redes sociales

El trabajo con migrantes en las ciudades nos presenta una primera dificultad: las ciudades son cada día más plurales y diversas. La pluralidad no sólo es de clase o de procedencias étnico-nacionales; se trata de una pluralidad que se complejiza en las múltiples interacciones que los inmigrantes tienen con la sociedad de acogida, de suyo también heterogénea.

Trabajar con migrantes reviste en diversas ciudades latinoamericanas una segunda dificultad. Generalmente, los inmigrantes no portan consigo los símbolos o indicios de identidad que les permitan distinguirse de los miembros de las sociedades receptoras. El rechazo, la discriminación, la exclusión, constituyen prácticas frecuentes de un racismo "no discursivo" característico en el subcontinente. El inmigrante de origen rural que llega a las ciudades o el migrante internacional que viaja de un país a otro en búsqueda de empleo, muchas veces trata de pasar inadvertido con el fin de no ser maltratado por los miembros de la sociedad anfitriona. Aquí no existe el problema de "la migra", pero sí el de la discriminación, la exclusión y diversos tipos de violencia.

El inmigrante de origen rural suele ser compelido continuamente por parte de los sujetos con los que interactúa a que se regrese a su lugar de origen. Éstos pueden ser los vecinos, quienes llegan a organizarse para exigir a las autoridades la salida de los inmigrantes de sus colonias o áreas de residencia.

Han sido bien documentados los problemas a los que se enfrentan los inmigrantes rurales en las ciudades y en éstos se incluye, además de los que se generan con el ciudadano común, aquellos que se derivan con las autoridades. Por ejemplo, cuando ocurre un robo o un asalto en la vía pública, los inmigrantes suelen ser incriminados, pues su atuendo denota una condición de clase. Si bien estas actitudes y comportamientos se derivan

de una visión racista y clasista de la sociedad urbana, no hay que descartar que también las instituciones del Estado han contribuido a crear una imagen negativa del campesino, del indígena, del pobre y de los "parias urbanos".

Así pues, es a veces muy difícil identificar quien es y quien no es un inmigrante, pues como señalé, estos últimos tienden a ocultar los indicios de identidad. Es por ello que el inicio de una investigación siguiendo las redes sociales desde el lugar de origen resulta provechosa para realizar trabajos en los ámbitos urbanos y cosmopolitas a los que arriban los migrantes.

Algunos estudiosos han optado por seguir a los migrantes desde su lugar de origen. Es frecuente que en las localidades rurales el investigador se encuentre ante el hecho de que los miembros de sus lugares de estudio han emigrado. A éstos se les puede seguir y "alcanzarlos" en uno o varios lugares de destino.

Aunque seguir a los migrantes desde su lugar de origen puede ser un acierto, esta técnica puede también entrañar serias dificultades. Dependiendo del grupo en cuestión y de su inserción en los lugares de destino, es posible encontrar a los inmigrantes concentrados en los mismos espacios urbanos, como fueron los casos estudiados por Lewis (1986a, 1986b, 1986c), o pueden estar dispersos en la gran ciudad, como le ocurrió a Kemper (1976) al seguir a la gente de Tzintzuntzan. En el primer caso, nos encontramos con inmigrantes que logran conseguir vivienda y empleo en los mismos "nichos ecológicos" que ocupan sus paisanos. Así, en la gran urbe podemos ubicar "vecindarios étnicos": vecindarios integrados por personas de un mismo lugar de origen que se encuentran emparentados o que sostienen vínculos de paisanaje. Lo mismo se puede decir de algunos espacios laborales: en algunas actividades económicas es posible encontrar concentraciones de inmigrantes trabajando en los mismos espacios. Ello obedece a ciertos procesos de integración/segregación tanto en el espacio urbano como en el espacio laboral y social. La labor del etnógrafo es encontrar la lógica mediante la cual los inmigrantes son orillados a habitar en determinados espacios urbanos o a ocupar determinados puestos de trabajo.

Los inmigrantes tienden a construir redes sociales en las que el lugar de origen constituye uno de los referentes fundamentales de identidad y de acción colectiva; pero en otras ocasiones los migrantes dejan de mantener lazos que los unían con sus lugares de origen. Afiliación y desafiliación del

grupo comunitario se presentan como dos fuerzas que apuntan hacia la agregación del grupo o a su desagregación.

Podemos pensar, por tanto, que el suceso migratorio es un acontecimiento liminal, cuyo desenlace final varía entre dos polos: el reagrupamiento comunitario y la desorganización; entre la resignificación de sus paradigmas tradicionales (que incluye, desde luego, el uso de la lengua, el mantenimiento de pautas de matrimonio y parentesco; la relación con el lugar de origen) que le dan sustento a su pertenencia étnica o comunitaria y la adopción de paradigmas ajenos.

Pero aunque la voluntad y deseo de los inmigrantes sea desafiliarse de su grupo o comunidad de origen para incorporarse al "*mainstream*" urbano y cosmopolita, existen fuerzas sociales que los compelen a mantener su membresía étnica o comunitaria. El simple hecho de ser tratado como "extranjero", como "inmigrante" (como *outsider*), impide que éste sea incorporado como un miembro pleno de la sociedad de acogida. Esto es: no basta con conocer los deseos y orientaciones del inmigrante, es necesario también observar las fronteras que interpone la propia sociedad de acogida (sus diferentes actores, sus instituciones).

Debido a los continuos cruces de fronteras que se dan aun sin salir del país de origen, es posible encontrar no sólo vecindarios étnicos, sino también colonias completas de inmigrantes en determinados espacios urbanos. Dependiendo, pues, de la condición de clase y el monto y tipo de capitales que detente el grupo de inmigrantes, los procesos de integración y segregación urbana harán posible el reencuentro entre migrantes de una misma comunidad o región de origen en el lugar de destino.

Los grupos pueden encontrarse en espacios laborales o habitacionales bien definidos, o bien, estar dispersos en la gran ciudad. Es mucho más fácil realizar trabajo etnográfico con grupos que se encuentran en "nichos" ocupacionales o habitacionales que con aquellos que están dispersos.

En un mismo escenario se pueden encontrar los dos tipos. Por ejemplo, los censos generales de población y vivienda de 1990, 2000 y 2010 indican un mayor índice de feminidad entre hablantes de lengua indígena en algunas delegaciones que cuentan con zonas residenciales de clase media en Coyoacán, Miguel Hidalgo y Benito Juárez. Se deduce que el censo reporta a las mujeres que trabajan en el servicio doméstico y habitan en las casas de sus patrones. Aparecen en el censo, pero no se encuentran a primera vista o como sujeto etnografiable en sus centros de trabajo, aunque sí en los lugares de esparcimiento los fines de semana. En contraste, hay grupos

que no son reportados por el censo porque no habitan en casas habitación, sino en locales comerciales, pero que se encuentran concentrados en ciertos espacios laborales, como serían los mercados, como en la central de abastos en donde laboran cargando bultos alrededor de catorce mil niños y jóvenes inmigrantes de reciente incorporación a la ciudad, muchos de ellos indígenas.

Análisis en escenarios

Otra forma de aproximarse es a través del estudio de los diferentes escenarios en los cuales participan los sujetos de la investigación. Una vez ubicado un escenario, es importante que la observación se realice a diferentes horas del día y en diferentes días de la semana. La acción y los sujetos que participan en el escenario, pueden variar dependiendo de la hora, del día de la semana, del mes dentro del año, etc.

En mi experiencia con inmigrantes indígenas en la ciudad de México pude observar, por ejemplo, la rutina en el comercio informal en algún punto determinado de la ciudad en la que interactúan inmigrantes de diferentes procedencias. En ese escenario, a temprana hora de la mañana llegan aquellos comerciantes que expenden alimentos para los transeúntes que van a sus trabajos o escuelas. Venden desayunos. Su actividad cuenta con los permisos otorgados a las organizaciones de comerciantes a las que pertenecen. Ello presupone la existencia de vínculos entre comerciantes, una forma de organización, una negociación con la institución gubernamental que "tolera" esta actividad económica y, desde luego, los compradores.

A las 10 de la mañana estos comerciantes abandonan el lugar y llegan otros. Se trata de comerciantes que permanecen todo el día en el escenario. Venden un conjunto de artículos industrializados y de bajo costo, desde zapatos y cinturones, hasta radios, televisiones y discos "piratas". Estos comerciantes forman parte de otra organización que, al igual que la anterior, presupone la existencia de vínculos, una jerarquía interna, un liderazgo, negociación con la autoridad gubernamental.

A las 19 horas, estos comerciantes comienzan a abandonar el escenario. A esa hora, comienzan a llegar otros. Son los que no tienen permisos para vender y que no están afiliados a ninguna organización corporativa de comerciantes. Allí permanecen casi hasta la media noche. Este horario les permite vender sin que sean molestados por la policía (los policías están descansando) ni por otros comerciantes. A estos comerciantes, casi todos

inmigrantes recientes o con pocos vínculos con organizaciones corporativas, se les encuentra a las once de la noche fuera de las terminales del metro o paraderos de autobuses.

Los fines de semana el panorama vuelve a cambiar. Incluso el tipo de mercancía que se vende. Por ejemplo, los comerciantes van a vender a lugares turísticos y a las puertas de centros nocturnos, conocidos como "antros". Son niños y mujeres jóvenes que venden cigarrillos, dulces y otras cosas hasta altas horas de la madrugada.

El captar la totalidad o delimitar

En mi experiencia docente y como investigadora, me he encontrado con dos tipos de estudios con migrantes urbanos: aquellos que están muy delimitados y aquellos que son muy holísticos. Algunos estudiosos delimitan muy bien su tema de investigación. Por ejemplo, indican que están estudiando el papel que desempeñan las mujeres en la reproducción de la vida familiar. Y como trabajan con mujeres, no ponen atención en lo que hacen los hombres, los hijos, los vecinos y todo el contexto de interacción. El tipo de información que se obtiene no es una información etnográfica: a lo sumo, es un trabajo de entrevistas que, si bien proporciona "datos" que el propio observador construye en la interacción, se pierde mucha de la riqueza que permitía el profundizar más en el análisis.

Como en una ciudad se dan muchas interacciones es aconsejable hablar no únicamente con los inmigrantes, sino con todos los actores sociales que participan en dicha interacción. La información que se puede conseguir dialogando con la alteridad es tan valiosa como la información de nuestros sujetos de estudio. Ello nos permitirá dar cuenta de los procesos de interacción y de construcción de identidades, individuales y colectivas, de nuestros sujetos de estudio.

En mi experiencia, la alteridad estaba conformada por otros inmigrantes rurales de diversas procedencias, que interactuaban con los mazahuas en diversos escenarios y contextos. Eso me permitió conocer al vecino que rechaza la presencia indígena en las cercanías de sus domicilios; también a otros inmigrantes indígenas no mazahuas; al policía, al tendero, al transeúnte y a todo un mundo de personajes urbanos que tienen trato directo o indirecto con los sujetos del estudio.

Efectivamente, hay todo un abanico de cosas que se pueden etnografiar, y mucha información producida en trabajo de campo, que aparente-

mente no es útil, pero después rendirá sus frutos. La delimitación del tema de investigación no está en la calidad de la observación ni en la delimitación de qué objetos, comportamientos o interacciones son acordes con el objetivo de la investigación. La delimitación es una construcción teórica y metodológica que se da desde la formulación misma del proyecto y la redacción del informe final. La delimitación, desde mi punto de vista, no está en la observación. Siempre hay que ir con los ojos y oídos muy atentos a todo lo que ocurre en el escenario. Nunca sabemos si un hecho o acontecimiento nos permitirá dar un significado más profundo a la acción.

La flexibilidad por tanto, siempre es aconsejable. No se puede ir con el cuaderno para todo, ya que causa mucha desconfianza. Mucho menos usar la grabadora sin el consentimiento del entrevistado. Hay que dejar hablar a los sujetos de estudio, que ellos hablen de lo que quieren platicar. No estar interrumpiendo a cada rato la conversación con nuestras preguntas impertinentes. El etnógrafo o etnógrafa debe saber y aprender a escuchar. En mi experiencia, el aprender a escuchar me abrió un mundo del cual yo no tenía ni la menor idea.

Conclusión

Es probable que en los próximos años las técnicas para realizar el trabajo de campo se vuelvan más sofisticadas. El uso de la tecnología digital ha provocado grandes cambios en la manera en que la gente se comunica, y ello incide también en la forma en que se establece la comunicación del etnógrafo con sus sujetos de estudio. Algunos jóvenes estudiantes utilizan las mal llamadas "redes sociales" del Twitter y Facebook para conocer con quien se comunican sus sujetos de estudio, de qué temas hablan, cuál es la música de su preferencia, a que "sitios" de la *web* acuden en sus tiempos libres, para su trabajo o para su diversión.

En el caso de la presencia indígena en las ciudades, también veamos con mayor claridad la conformación de agrupaciones multiétnicas y frentes indígenas que luchan por su derecho a la diferencia y a la ciudadanía plena. Esta situación pone de nueva cuenta en la discusión la relación entre el científico social y su sujeto de estudio, pues se trata muchas veces de una relación de coautoría, o bien, una relación política fundada en lazos de amistad y de solidaridad. Esta posibilidad queda abierta, por un lado, a causa del ascenso de la lucha indígena en México que demanda un conjunto de derechos políticos, culturales y económicos. Por otro lado, es po-

sible que la competencia por el espacio urbano se profundice a causa del desempleo y los bajos salarios y que, por lo mismo, lleve a los indígenas a agruparse para defender su derecho a las calles y a ejercer el comercio ambulante. Es ahí donde nuevamente la relación entre el etnógrafo y sus sujetos de estudio se pone de relieve para analizar la manera en que se estructura la relación interétnica y la manera en que está se expresa a nivel de las relaciones con el Estado y sus instituciones.

Hasta hoy este tipo de organizaciones étnicas ha mostrado su eficacia para negociar con el Estado los espacios para el comercio. Se han convertido también en una especie de agencias multifuncionales, cuya acción trasciende el ámbito meramente gremial. Así como negocian espacios para el comercio, también gestionan el acceso a la vivienda, a la salud, a la educación y a la justicia. Su eficacia radica también en la capacidad del Estado y sus instituciones para procesar políticamente las demandas de las organizaciones de comerciantes y ofrecerles algunas soluciones. Es ahí donde el papel del etnógrafo como observador redefine su papel.

Bibliografía

Arizpe, Lourdes

1975a *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las "Marías"*, Secretaría de Educauón Pública (Setentas), México.

Kemper, Robert

1970 "El estudio antropológico de la migración a las ciudades en América Latina", *América Indígena*, XXX (3): 609-633.

1973 "Social factor in migration: the case of Tzintzuntzeños in Mexico City", *América Indígena,* XXXIII (1).

1976 *Campesinos en la ciudad. Gente de Tzintzuntzan*, Secretaría de Educación Pública (Setentas), México.

Lewis, Oscar

1957 Urbanización sin desorganización. Las familias tepoztecas en la ciudad de México", *América Indígena*, XVII (3).

1961 *La antropología de la pobreza. Cinco familias*, Fondo de Cultura Económica, México.

1968 *Tepoztlán, un pueblo de México*, Joaquín Mortiz, México.

1972 *La cultura de la pobreza*, Anagrama, Barcelona.

1986a [1951]"Reinvestigación de Tepoztlán: crítica del concepto de folk-urbano del cambio social", *Ensayos antropológicos*, Grijalbo, México: 65-88.
1986b [1952] "Urbanización sin desorganización: estudio de un caso", *Ensayos antropológicos*, Grijalbo, México: 545-562.
1986c [1958] "La cultura de la vecindad en la ciudad de México: estudio de dos casos", *Ensayos antropológicos*, Grijalbo, México: 578-580.
1986d[1965] "Observaciones adicionales sobre el continuo folk urbano y la urbanización, con referencia especial a la ciudad de México", *Ensayos antropológicos*, Grijalbo, México: 581-602.

Lomnitz, Larissa A. de
1975 *¿Cómo sobreviven los marginados?*, Siglo Veintiuno, México.

Stocking, George W.
1989 *Romantic motives. essays on anthroplogical sensibility*, (History of Anthropology, 6), The University of Wisconsin Press, Madisson.

Téllez Infantes, Anastasia
2007 *La investigación antropológica*, Club Universitario, España.

Wirth, Louis
1988 "El urbanismo como modo de vida", Mario Bassols R. Donoso, A. Massolo y A. Méndez (comp.), *Antología de sociología urbana*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 162-182.

[Per]Siguiendo informantes en terrenos movedizos. Una reflexión a partir de una experiencia etnográfica con migrantes por amor

Jordi Roca Girona

Introducción: el difícil -¿imposible?- encaje de la etnografía con el modelo hegemónico de producción del conocimiento científico

Quisiera situar mi aportación en el terreno de la etnografía como proceso de investigación –existe, al menos, otra gran dimensión de la etnografía en tanto que producto (véase, por ejemplo Pujadas, *et al.* 2010)–, haciendo énfasis en la dimensión del trabajo de campo de sendos proyectos de investigación sobre un mismo objeto de estudio: el de las que he denominado *migraciones por amor*[60] y las consiguientes parejas, uniones o matrimonios mixtos o binacionales resultantes. Se trata, por lo demás, de proyectos financiados por el sistema nacional español de investigación,[61]

[60] Algunos de los textos surgidos de estos proyectos, en donde se presentan distintos aspectos y resultados de los mismos, pueden encontrarse en Roca (2007, 2009a, 2009b, 2011, 2011b) y Roca *et al.* (2009).

[61] Amor importado, migrantes por amor: la constitución de parejas entre españoles y mujeres de América Latina y de Europa del Este en el marco de la transformación actual del sistema de género en España (Ref. 47/05, Programa Nacional de Promoción General del Conocimiento, INMU - Instituto de la Mujer, MTAS - Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. 2006-2008); Amores transnacionales: constitución y desarrollo de parejas mixtas en España (Ref. CSO2009-10187. Proyectos de Investigación Fundamental no orientada, MCIN, Plan

lo que supone su concurrencia previa a una convocatoria competitiva y su adecuación a una estructura estandarizada que impone ritmos y pautas específicos de realización difícilmente eludibles.

Sin ánimo de adentrarme en una discusión sobre la naturaleza del método etnográfico, no me resisto a mostrar, apenas, algunas de las principales características idiosincráticas –no consensuadas del todo, seguramente– de la etnografía, en la medida que guardan una relación directa y evidente con algunas de las cuestiones que voy a plantear en las líneas siguientes. La etnografía repele y se resiste a los modelos de investigación rígidos, puesto que una de sus principales bazas epistemológicas reside en el diseño de la investigación en gran medida de forma pareja a la realización de la misma. Esto no quiere decir, como algunos desinformados han sugerido en ocasiones, que en la etnografía valga todo y no existan premisas ni controles de ningún tipo. Simplemente que éstos no son rígidos ni se dan de forma previa e inamovible a la investigación. No debe extrañarnos que sean diversos los autores que se han aventurado a establecer algunos principios básicos del método etnográfico y que, en consecuencia, podamos contar con un *corpus* de normas y/o criterios o consejos al respecto. Entre ellos, por ejemplo, la necesaria estadía prolongada en el campo; la participación en la vida del grupo o las personas estudiadas; la conjugación, por parte del etnógrafo, de los verbos observar, escuchar y preguntar; el aprendizaje de la lengua nativa; la necesidad de ahuyentar prejuicios, ideas previas y juicios de valor; el no forzar, intrusivamente, la generación de información; el ejercer la reciprocidad con los informantes; etc.

En nuestro caso nos hallábamos, pues, ante la necesidad de adecuarnos a proyectos muy estandarizados con una voluntad de aplicar, en alguna medida, el método etnográfico. Los aludidos proyectos de I+D+I, en efecto, obligan, entre otras cosas y citando solo algunas a modo de ejemplo, a formular *hipótesis*, a constituir un *grupo de investigación*, a elaborar un *cronograma*, y a realizar *informes de seguimiento* al final del primer y el segundo año de realización del proyecto, que debe desarrollarse en un total de tres años. Las hipótesis, afirmaciones previas que la investiga-

Nacional I+D+I.2010-2011). En ambos fui el investigador principal, y en el primero participaron, además, Yolanda Bodoque, María Djurdevic, Lidia Martínez y Montserrat Soronellas, en tanto que en el segundo lo hicieron, en distinta medida, Carlos Abellán, Ana Alcázar, Marta Allué, Claudia Anleu, Verónica Anzil, Yolanda Bodoque, María Djurdjevic, Begonya Enguix, Cristina García, Neus Jàvega, Lidia Martínez, Ana Urmeneta y Roxana Yzusqui.

ción deberá validar o falsear, no son indigestas al quehacer etnográfico en tanto que suponen una suerte de violación de aquel principio que aconsejaba eliminar las ideas previas –de hecho, ¿quién no las tiene?, etnógrafos incluidos–, sino más bien porque implican organizar y estructurar la investigación de un modo que atenta, o puede atentar, contra la naturaleza misma de la aproximación etnográfica, al situar el motor de la investigación en la generación de datos encaminados de forma principal y deliberada a la falsación o verificación de las hipótesis planteadas. La etnografía, por otra parte, se ha construido sobre la base de la gran narrativa del etnógrafo como una especie de héroe cultural solitario, enfrentado a las, casi siempre, duras condiciones del campo y de sus habitantes,[62] por lo que su práctica casa mal con la constitución de un grupo de investigación. Como decía Rivers (1975), el trabajo de campo antropólogico es indivisible. Así como algunas de las técnicas más paradigmáticas de la metodología cuantitativa, como la de la encuesta, son difícilmente ejecutables sin un trabajo en equipo que conlleva una clara división intelectual del trabajo –quienes elaboran el cuestionario de encuesta no acostumbran a ser los mismos que lo distribuyen y cumplimentan ni que los que tabulan los datos y/o los analizan–, la etnografía, que utiliza de forma privilegiada técnicas de carácter cualitativo, pero que no se agota en ellas ni significa lo mismo, se sustenta en el paradigma de la indivisibilidad entre quien recoge la información y quien la organiza, la clasifica y la analiza. La generación de la información, por lo demás, es difícilmente previsible y programable en términos de realización de un cronograma que abarque los tres años de duración prevista del proyecto y que establezca, por tanto, cuánto tiempo nos llevará la incorporación al campo, el establecimiento del *rapport* con la comunidad y la correspondiente disponibilidad de informantes o la determinación de la saturación informativa. Decía Evans-Pritchard, por ejemplo, que el tiempo estimado entre la investigación y divulgación de los resultados era de aproximadamente diez años. En este sentido, más insólito resulta aún la consideración de la necesidad de rendir cuentas provisionales de la investigación, entre las que deben consignarse las publicaciones resultantes de la misma, al final del primer año. Resulta claro, obviamente, que en el caso que nos ocupa, el paradigma hegemónico de las ciencias llamadas duras,

[62] Los ejemplos son innumerables, pero es especialmente en los diarios de campo, que desde hace un tiempo han empezado a considerarse material publicable, en que esta figura del etnógrafo como héroe y/o mártir ha emergido con más fuerza. Véanse, por ejemplo, Malinowski (1989) y Rabinow (1992).

que pueden y deben planificar experimentos de laboratorio, por ejemplo, y publicar resultados provisionales de los mismos de forma casi inmediata, constituye el modelo de referencia para el común de las disciplinas científicas.

Migraciones por amor

Antes de introducirnos directamente en las cuestiones de carácter metodológico propiamente, voy a dar unos datos breves sobre el objeto de estudio. Las migraciones por amor, y la correspondiente formalización de las denominadas uniones, parejas o matrimonios mixtos o binacionales, han existido siempre, pero es sólo hasta la década de 1990 cuando aparecen de manera generalizada y relevante en un buen número de países que pertenecerían a una especie de circuito de búsqueda global de cónyuge, con unas rutas –prácticamente idénticas o muy parecidas, por lo demás, a las del llamado turismo sexual, no en vano la industria de las llamadas *mail order brides* o *esposas a pedido* es presentada a menudo como un microcosmos de la más amplia industria internacional del sexo– que van de los "países ricos" del occidente europeo, Norteamérica y Asia-Pacífico a regiones del Caribe, Latinoamérica, el este de Europa y el sudeste asiático (véanse, entre otros, Cahill 1990; Cooke 1986; Suzuki 2003; Boris y Parreñas 2010; Mainardi 2006; Riaño 2003; Chin 1994; Cohen 1986; Halualani 1995; Robinson 1996; Melo 2000; Bermúdez 2007; Roca *et al.* 2009; Constable 2003).

En España, en particular, durante el periodo comprendido entre los años 1996 y 2010, correspondiente a los años de los que existen datos estadísticos oficiales, el número de matrimonios mixtos fue de 282 388, de los cuales 167 796 correspondieron a hombres españoles que se casaron con una mujer extranjera frente a 114 592 mujeres españolas que hicieron lo propio con un hombre extranjero. En términos absolutos, las mujeres brasileñas y colombianas constituyen los cónyuges más elegidos en el total de matrimonios mixtos, en tanto que en términos relativos –teniendo en cuenta el peso de cada nacionalidad en la población española– brasileñas, rusas, mexicanas y venezolanas son las que alcanzan los índices más elevados de bodas con hombres españoles. Estos datos nos aconsejaron centrar nuestro primer proyecto únicamente en las parejas formadas por hombres españoles y mujeres no españolas. En nuestro segundo proyecto, continuación del anterior, incorporamos la consideración privilegiada, en cambio, de las uniones entre mujeres españolas y hombres de nacionalidad no española.

En ambos casos, más allá de la dimensión estadística del fenómeno, que nos resultó útil para establecer la dimensión del mismo y algunas de sus características, como la evolución numérica en el tiempo y el peso específico y desigual de las distintas nacionalidades, nuestro principal objetivo se centró en recoger información acerca de las motivaciones y expectativas presentes en el deseo de buscar una pareja de una nacionalidad distinta de la propia y/o de una nacionalidad específica; en las características del proceso de búsqueda y encuentro y del correspondiente periodo de noviazgo; y en las vicisitudes de la pareja una vez realizada formalmente la unión y viviendo ya de forma conjunta, atendiendo especialmente a aspectos de la vida doméstica, tales como la distribución de tareas entre los cónyuges y el abordaje de la cuestión de los hijos, así como otras pertenecientes al ámbito público, como las relaciones con las familias de orientación, el trabajo del cónyuge extranjero o la sociabilidad de la pareja. Todo ello desde una decidida y deliberada perspectiva de género.

Creemos, como hemos señalado en diversas ocasiones (véase Roca 2007), que las unidades de análisis pertinentes para la correcta contextualización de este fenómeno pasan por la consideración de la creciente existencia de flujos transnacionales y realidades de carácter globalizado, por la emergencia y extensión de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) y por el paso de una sociedad centrada en la producción a otra centrada en el consumo y en la elección. Esto nos sitúa en un escenario en donde los límites y las fronteras entre migración y movilidad se difuminan al tiempo que crece su intensidad en relación con recursos de toda índole: personas, capitales, mercancías (Featherstone 1990; Robertson 1992; Hannerz 1998; Appadurai 2001). Debe considerarse además la incidencia de estas nuevas realidades contextuales en el territorio amoroso, en el marco de la transición, con sus correspondientes mudanzas y continuidades, del amor romántico hacia nuevas fórmulas, como la del amor confluente (Giddens 2000), basado en la reflexividad –las relaciones continúan porque así lo eligen ambos miembros de la pareja– o la de la entronización de la aventura amorosa como paradigma de la condición posmoderna (Illouz 1998), con la correspondiente pérdida de la inocencia del amor y la afirmación de que somos turistas de nuestro propio territorio privado, en el marco del reino del individualismo que nos otorga una creciente capacidad para escoger cuándo, dónde y con quién tener relaciones sexuales y en el que el olvido es más importante que el recuerdo (Bawin-Legros 2004).

En suma, como han documentado diversos autores (Beck y Beck-Gernsheim 1998; Shumway 2003; Zelizer 2005), muchos aspectos de la intimidad y de las relaciones personales han ido comercializándose cada vez más explícitamente vinculados a los procesos globales de mercantilización o bajo la presión de las "biografías de mercado" o vidas conformadas por las demandas del mercado.

El (atrevido) intento de encontrar informantes móviles, virtuales y escurridizos en una investigación (presuntamente) etnográfica de un programa nacional de investigación

Las características particulares del objeto de estudio que acabamos de presentar suscitaban una serie de implicaciones de índole metodológica. Así, el estudio de realidades vinculadas a procesos de movilidad de personas supone la consideración de una multiplicidad de unidades de observación. En nuestro caso establecimos las siguientes como las principales: las correspondientes a los países de origen de ambos cónyuges –en donde España sería la "unidad independiente" y los países de los cónyuges extranjeros, las "unidades dependientes"– y el entorno virtual, como una de las vía privilegiadas de búsqueda, encuentro y conocimiento de estas parejas mixtas que suponen la existencia de una migración amorosa por parte de uno de los cónyuges.[63] En cierto modo, pues, llevamos a cabo una etnografía multisituada (véase Marcus 1995) y una etnografía virtual (véase Hine 2004). Nuestro trabajo, en cierto modo, describe una comunidad global de mujeres y hombres envueltos en relaciones de noviazgo y de matrimonio y plantea la cuestión, entre otras, de cómo el desarrollo de internet y de las distintas formas de comunicación electrónica han permitido la emergencia de nuevos tipos de comunidades imaginadas (véase Anderson 1983; Appadurai 2001) y cómo los antropólogos pueden acometer el estudio de éstas.[64]

[63] Los otros medios de búsqueda y configuración de parejas mixtas que hemos documentado serían los viajes –en el marco de un turismo de ocio, sentimental, sexual, etc.– y el país de destino fruto de un proceso migratorio previo por razones no amorosas.

[64] Empezamos a contar ya con un buen número de trabajos que muestran, entre otras cosas, que estas comunidades son complejas, organizadas y dignas de estudio. Sólo a título de ejemplo, pueden verse: Rheingold 1996; Jacobson 1996, 1999; Miller y Slater 2000; Mayans 2002; Ardèvol *et al.* 2003; Hine 2004.

El abordaje de cada unidad se hizo de forma diferencial, atendiendo a los objetivos de la investigación, a los recursos disponibles y a las características diferenciales de cada una de ellas. Así, no debe olvidarse que la investigación se centraba en parejas mixtas formadas por un cónyuge español y que la realización de la misma la llevaba a cabo un equipo estrictamente español, financiado por el gobierno español. En el primer proyecto este equipo investigador estuvo formado por cinco personas más algunos colaboradores y el presupuesto fue, para los tres años de duración, de *35 000* euros. En el segundo proyecto los recursos financieros ascendieron a 53 000 euros y el equipo se amplió a siete personas.

La pluralidad diferenciada de unidades de observación implicó el uso de una variedad de técnicas. Se llevaron a cabo distintos tipos de entrevistas. En cuanto a su composición, debemos mencionar las siguientes: individuales –a un solo miembro de la pareja, bien porque el otro no quería o no podía–, conjuntas –a ambos miembros de la pareja al mismo tiempo–, dobles –a los dos miembros de la pareja por separado–, y en grupo –a más de dos personas a la vez, generalmente con un mínimo de siete y un máximo de trece, que comparten una vinculación similar con el tema central de discusión. Por lo que a su formato se refiere, se realizaron entrevistas cara a cara, especialmente en España, pero también en Kiev, donde se llevó a cabo observación participante, y en Brasil; por correo electrónico, normalmente después de conocer y contactar a un futuro informante en el ámbito virtual –chats, foros, etc.–; por teléfono, en el caso, por ejemplo, de agentes especializados, como una directora de una agencia matrimonial especializada en uniones hispano-rusas, que se encontraban en ciudades españolas alejadas de la comunidad autónoma de Cataluña, que es donde se ubica el equipo de investigación y donde se realizó la mayor parte de entrevistas cara a cara con miembros de parejas mixtas; o incluso, finalmente, por Skype, con miembros, por ejemplo, de la red social o familiar de cónyuges extranjeros de parejas mixtas residentes en España. Si bien el número de entrevistas no se fijó con antelación, como corresponde a la orientación metodológica que se siguió y al uso del criterio de la saturación informativa como pauta para decidir el final de la fase de entrevistas, sí se realizó, con carácter orientativo y flexible, una muestra relevante y representativa de informantes que tuviera en cuenta las principales nacionalidades de cónyuges extranjeros de uniones binacionales con españoles/as así como las variables interseccionales de la clase social, la edad, el estado civil previo y el nivel educativo, entre otras. Además de este grupo mayoritario de infor-

mantes, compuesto por miembros de parejas mixtas, se realizaron encuentros y entrevistas con responsables de agencias matrimoniales, abogados, miembros de asociaciones de migrantes, etc. En total, cerca de un centenar de entrevistas.

La técnica de la observación se llevó a cabo especialmente para cubrir los procesos de búsqueda de pareja a través de viajes e internet. Se hizo un seguimiento de distintos portales de internet en que se alojaban chats y foros especializados en la búsqueda de una pareja internacional. El rol del investigador, en primera instancia, fue el de observador no participante, y más adelante, en algunos casos, de observador participante, exponiendo su condición de investigador, las líneas generales del proyecto y solicitando la colaboración de los internautas que lo desearan. La presencia manifiesta del observador provocó, en una ocasión, un debate en el foro en cuestión acerca de su legitimidad, con posiciones polarizadas en torno al hecho de si es que se consideraba a los miembros del foro como "conejitos de indias" –posición minoritaria– o se entendía tal atención como una oportunidad para dar a conocer de una forma menos estereotipada, tópica y prejuiciosa su realidad. Se contactó, además, con diversas agencias matrimoniales especializadas que, inicialmente, se mostraron reticentes a colaborar en la investigación. Las principales razones argüidas tenían que ver con el hecho de manifestar estar hartos de periodistas (*sic*) –lo que nosotros entendimos como una suerte de manifestación latente de su conciencia sobre la desconsideración social dominante sobre las parejas mixtas y especialmente sobre las agencias que las promueven– o porque solicitaban dinero a cambio de su colaboración.[65] Finalmente hubo dos agencias que

[65] La conveniencia o no de remunerar por parte del investigador la colaboración de informantes en una investigación ha sido tratada escasamente en la literatura etnográfica, si bien los argumentos de las posiciones a favor y en contra parecen claramente establecidos y tienen que ver con el hecho de afirmar o no que el dinero puede corromper el vínculo entre investigadores e investigados, pudiendo llegar a provocar la invención de historias falsas con el único objetivo de percibir un pago. En nuestro caso, hemos de decir que no llegamos a remunerar a ningún informante-colaborador, entre otras razones porque la entidad financiadora del proyecto no contempla tal posibilidad. De todos modos, el hecho de que algunos avispados responsables de agencia nos pidieran dinero se debe, creemos, a un error nuestro de partida que, para dar garantías de seriedad a nuestros interlocutores, a menudo al presentarnos declarábamos que formábamos parte de un "proyecto *financiado*" por el Instituto de la Mujer. Uno de los responsables de agencia que accedió a colaborar con nosotros sin solicitar contrapartida económica alguna a cambio –aunque ya tuvo su "recompensa" con la contratación por nuestra parte de un paquete de viaje a Kiev para realizar observación participante en su agencia– incluyó posteriormente en la página de

se mostraron dispuestas a recibirnos y a contarnos las características del negocio. Con una de ellas, denominada *interdating* o también amigasrusas.com, llegamos a un acuerdo para realizar observación participante en un viaje a Kiev, pagando por supuesto el precio de cualquier usuario. La empresa había iniciado su andadura en la década de 1990 en EUA y Alemania. En 2006 se había establecido en España, donde decía tener *1 000* hombres españoles afiliados y 1 020 mujeres ucranianas. Los perfiles de los primeros no eran públicos, los de las segundas sí, aunque no tenían por qué ser necesariamente reales.[66] Cada una de las mujeres incluidas en el catálogo contaba con una ficha en la que se aportaban los siguientes datos: fecha de nacimiento, estado civil, hijos, altura, peso, color de ojos y del cabello, ciudad de residencia, signo del zodiaco, empleo e idiomas y nivel de conocimiento, además de una breve descripción de unas cinco líneas en las que por lo general señalaban las características destacables de personalidad, la manera como era vista por los demás, su(s) sueño(s), sus *hobbies*, sus gustos y el tipo de hombre deseado o buscado. Se incluía además al menos una fotografía y en la mayoría de casos algunas más. Las mujeres no debían pagar dinero alguno por apuntarse a la agencia. Como ya observó Ara Wilson muy precozmente (1988), estos catálogos promueven, probablemente, una cosificación voyeurística de estas mujeres como "otras" en contraste con las feministas occidentales liberadas. La presencia de estos catálogos en el proceso que estamos describiendo es uno de los elementos que ha generado más atención y consideración, muy posiblemente porque puede ser interpretado como una evidencia incontestable del carácter mercantil e instrumental que adquiere dicho proceso realizado a través de agencias especializadas. R. Halualani (1995: 45) señala que estos catálogos de *mail-order brides* representan un *collage* de discursos hegemónicos de carácter económico, sexual y racial que celebra la ideología dominante de signo capitalista anglopatriarcal. No vamos a poder entrar en el análisis de los contenidos de estos catálogos,[67] pero en cualquier caso queremos señalar que siendo ciertas estas afirmaciones anteriores, ellas no pueden separarse

---

inicio de su portal de Internet un logo de la institución que nos financió el proyecto –el Instituto de la Mujer–, con una leyenda debajo en donde se leía: "agencia colaboradora del Instituto de la Mujer". Puede imaginarse el lector el asombro de las responsables de dicho instituto y de quien esto escribe al enterarnos de tal extremo.

[66] En este ámbito es habitual la existencia del fenómeno de las llamadas *scammers*, o falsos perfiles, y del *hit and run*, o venta de direcciones falsas (véase Roca 2011a).

[67] Hemos presentado y analizado los contenidos de estos catálogos en otros lugares (véase Roca *et al*. 2009; Martínez 2007).

de la necesaria consideración de las voces de las y los protagonistas, cuya ausencia no deja de ser otra forma de estereotipo. Como ha señalado con acierto Wilson (1988) la mirada antropológica debe abordar las páginas de estos catálogos para encontrar a los hombres y mujeres que aparecen en ellos más allá de las representaciones. La etnografía, en este sentido, se deslinda de los análisis basados única o principalmente en fuentes textuales. Nuestra experiencia nos muestra que la incorporación de estos extremos permite acceder a la variedad de aspiraciones, motivaciones y experiencias de las mujeres y los hombres envueltos en esas relaciones de correspondencia virtual, cuyas historias contrastan fuertemente con algunas ideas populares y académicas sobre ellas y ellos, así como constatar que en ellas ambos realizan elecciones, ejercen control, devienen, en suma, agentes activos en el proceso. Lo cual, por cierto, no quiere decir que no estén influenciados por ideologías de género, raza y nacionalidad y que sus acciones no estén limitadas por factores sociales, estructurales y culturales (Constable 2003: 14-15). En el caso de los hombres, se les pedía que rellenaran un formulario de inscripción en el que debían hacer constar: nombre y apellidos, correo electrónico, teléfono, fecha de nacimiento, ciudad, provincia y país, el número de noches que deseaba pasar en Kiev (tres, cinco, siete, o diez), las fechas aproximadas del viaje, una breve descripción personal, la lista de chicas –con el código que aparecía en el catálogo– que deseaba conocer en Kiev y una fotografía.

En cuanto el precio, oscilaba entre 1 300 euros para un viaje de tres días y 1 900 para uno de diez días en la modalidad más económica (de alto nivel), y entre los 2 100 y los 2 500 para la versión VIP. El precio daba derecho a recepción y traslados al aeropuerto, alojamiento en un apartamento céntrico de la ciudad, asistencia durante la estancia y en la oficina de Kiev, contacto y presentación de las chicas previamente seleccionadas o seleccionadas en la misma oficina y servicio de traducción si era necesario. Nuestra estancia fue del 16 al 26 de junio de 2007. Pudimos saber que durante este mes la agencia asistió a 39 personas procedentes de distintos países, entre ellos seis españoles. La intendencia del proceso implica que las presentaciones se realizan en la propia agencia. Posteriormente, la conversación puede desarrollarse en la misma, la cual tiene habilitados unos pequeños salones para el efecto, o trasladarse al exterior, paseando por la calle, visitando la ciudad o comiendo o cenando en algún restaurante, a cargo del cliente. Si la pareja no comparte ninguna lengua para comunicarse,

la acompaña durante todo el encuentro una traductora.[68] Pudimos constatar que la duración de estos encuentros variaba en función de las personas implicadas: desde 20 minutos –y un total de cerca de 20 chicas al día de un hombre norteamericano que parecía realizar un auténtico *casting* de búsqueda de novia– hasta toda la jornada. En general, los encuentros oscilaban entre media hora y dos horas. Teniendo en cuenta esta diversidad de factores (realización de más de un viaje, duración de la estancia, gastos no incluidos, etc.) junto con la tramitación de visados como consecuencia de la boda, puede afirmarse que el precio medio final puede oscilar entre 5 000 y *8 000 euros*.

Algunas cuestiones finales: ¿es posible la investigación etnográfica hoy?

Una de las cuestiones principales que se ha querido plantear en el texto, que tiene que ver con las condiciones actuales hegemónicas de producción del conocimiento, es si se puede –y de ser así, cómo, hasta dónde– conjugar la etnografía con los proyectos de investigación obtenidos por vía competitiva y financiados por los programas de investigación estandarizados de las administraciones u organismos tanto públicos como privados. Si, por otro lado, tenemos en cuenta las características de la sociedad actual, bien podemos preguntarnos si el clásico "estar allí" del credo etnográfico no se ha vuelto necesariamente cada vez más un "estar allí, allá y aquí".

El ejemplo que hemos traído a colación sugiere que podamos plantearnos preguntas como: ¿es esto etnografía? ¿A qué podemos llamar etnografía hoy? ¿Qué es imprescindible del viejo paradigma etnográfico?

No sé si las investigaciones que sirven de base a este texto son etnografía polifónica, multisituada, participativa, radical, inmoral… ni si hemos hecho etnografía a secas o, únicamente, trabajo de campo, que siendo un ingrediente fundamental de la etnografía no debe confundirse con ella. Lo que es seguro es que hemos hecho lo que hemos podido y sabido, lo cual por otra parte resulta ser lo habitual en la investigación con metodología no estandarizada. Cosa diferente es que, luego, uno cuenta –o no– lo que

[68] Este servicio, no obstante, como pudimos comprobar, sólo se presta de forma algo excepcional en aquellos casos en los que la mujer sólo habla ruso/ucraniano. En muchas ocasiones, el conocimiento precario y chapucero de alguna lengua de los países de procedencia de los clientes (inglés, francés, alemán, italiano, español) por parte de las chicas es motivo suficiente para el ahorro del servicio de traducción.

su sentido de la ética, del pudor, del ridículo o de la autocrítica le permiten. En cualquier caso, lo que sí resulta cierto es que tales ejemplos no constituyen, ciertamente, un paradigma de una etnografía clásica. Desde este punto de vista, pues, lo presentado no es, ni de lejos, una etnografía. Pero, por otro lado, si eso es así, podemos preguntarnos igualmente si es que es imposible abordar el estudio de un fenómeno como el de las migraciones amorosas mediante el método etnográfico.

La respuesta, o parte de ella, tal vez está en que en las actuales circunstancias de producción de la investigación y de desarrollo de la sociedad de la información y de la comunicación, el quehacer etnográfico debe redefinir alguno de sus paradigmas clásicos. Esto no debería resultar, por cierto, especialmente problemático, porque está en la esencia misma del método etnográfico ir construyendo la investigación de acuerdo con las circunstancias, imprevistas y cambiantes, que el etnógrafo va encontrándose en el campo. Así las cosas, lo que es realmente idiosincrático y fundamental de la etnografía, el contacto directo, participante, continuado, con los actores sociales para compartir sus vivencias e incorporar su perspectiva al análisis, hoy no sólo puede seguir siendo posible sino que incluso, en algún modo y según qué circunstancias, es más viable aún si consideramos las potencialidades que nos ofrecen las nuevas tecnologías de la comunicación. Esto supone, no obstante, redefinir algunos conceptos (unidad de observación, trabajo de campo, comunidad, etc.), incorporar nuevos escenarios (virtuales, móviles) y adoptar, en ocasiones, algunas nuevas prácticas (trabajo en equipo, investigación programada, etc.).

Bibliografia

Anderson, Benedict
1983 *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Nueva York.

Appadurai, Arjun
2001 *La modernidad desbordada*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Ardèvol, Elisenda, Marta Bertran,
Blanca Callén, Cármen Pérez
2003 [En línea] "Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea", *Athenea Digital*, 3: 72-92, <http://antalya.uab.es/athenea/num3/ardevol.pdf> [consulta: el 20 de abril de 2012].

Bawin-Legros, Bernadette
2004 "Intimacy and the new sentimental order", *Current Sociology*, 52 (2): 241-250.

Beck, Ulrich, Elizabeth Beck-Gernsheim
1998 *El normal caos del amor*, Roure, Barcelona.

Bermúdez, Elba María
2007 *Historias de unión y de amor en parejas mixtas que residen en la Comunidad Valenciana: relatos desde la masculinidad y la feminidad*, CeiMigra-Bancaja, Valencia.

Boris, Eileen y Rhacel Salazar Parreñas (eds.)
2010 Intimate labors: cultures, technologies and the politics of care, Stanford, University Press, Stanford.

Cahill, Desmond
1990 *Intermarriages in international contexts: a study of Filipina women married to Australian, Japanese, and Swiss men*, Scalabrini Research Center, Ciudad Quezón.

Chin, Ko-Lin
1994 "Out-of-town brides: international marriage and wife abuse among Chinese immigrants", *Journal of Comparative Family Studies*, 25 (1): 53-71.

Cohen, Erik
1986 "Lovelorn Farangs: the correspondence between foreign men and Thai girls", *Anthropological Quarterly*, 59 (3): 115-128.

Constable, Nicole
2003 *Romance on a global stage,* University of California Press.

Cooke, F. M.
1986 *Australian-Filipino marriages in the 1980s*, Griffith University Press, Queensland.

Featherstone, Mike (ed.)
1990 *Global culture, nationalism, globalization and modernity*, Sage, Londres.

Giddens, Anthony
2000 *La transformación de la intimidad,* Cátedra, Madrid.

Halualani, Rona Tamiko
1995 "The intersecting hegemonic discourses of an Asian mail-order bride catalog: Pilipina 'Oriental Butterfly' dolls for sale", *Women's Studies in Communication*, 118 (1): 45-64.

Hannerz, Ulf
1998 *Conexiones transnacionales*, Cátedra, Madrid.

Hine, Christine
2004 *Etnografía virtual*, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona.

Illouz, Eva
1998 "The lost innocence of love, romance as a postmodern condition", Mike Featherstone (ed.), *Love & Eroticism*, Sage, Londres: 161-186.

Jacobson, David
1996 "Contexts and cues in cyberspace: the pragmatics of naming in text-based virtual realities", *Journal of Anthropological Research*, 52: 461-479.
1999 [En línea] "Impression formation in cybersapce: online expectations and offline experiences in text-based virtual communities", *Journal of Computer-Mediated Communication*, 1. (5) <http://www.ascusc.org/jcmc/vol5/issue1/jacobson.html#VirtualCommunities>, [consulta: el 18 de abril de 2012].

Mainardi, Giuditta
2006 *Miroirs migratoires, entre le Brésil et la Suisse: vécus de femmes brésiliennes*, Peter Lang, Berna.

Malinowski, Bronislaw
1989 *Diario de campo en Melanesia*, Júcar, Madrid.

Marcus, Georges
1995 "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.

Martínez, Lidia
2007 [En línea] "Se busca esposa eslava/latina. El discurso de las agencias matrimoniales especializadas en mujeres del Este y de América Latina", *Actas del V Congreso sobre la Inmigración en España. Migraciones y desarrollo humano*, Universitat de Valencia, Valencia <http://www.adeit.uv.es/inmigracion2007/index.php> [consulta: el 18 de abril de 2012].

Mayans, Joan
2002 *Género chat o cómo la etnografía puso un pie en el ciberespacio*, Gedisa, Barcelona.

Melo, Renata De
2000 "Vivendo um conto de fadas: o imaginário de gênero entre cariocas e estrangeiros", M. Goldenberg (org.), *Os novos desejos,* Record, Río de Janeiro: 147-183.

Miller, Daniel y Don Slater
2000 *The internet: an ethnographic approach*, Berg, Nueva York.

Pujadas, Joan Josep, Dolors Comas D'argemir y Jordi Roca
2010 *Etnografía*, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona.

Rabinow, Paul
1992 *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Júcar, Madrid.

Rheingold, Howard
1996 *La comunidad virtual: una sociedad sin fronteras*, Gedisa, Barcelona.

Riaño, Yvonne
2003 "Migration of skilled Latin American women to Switzerland and their struggle for integration", Y. Mutuso (ed.), *Latin American emigration: interregional comparison among North America, Europe and Japan*, Japan Center for Area Studies- National Museum of Ethnology, Osaka.

Rivers, William H. R.
1975 "El método genealógico de investigación antropológica", J. R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona: 85-95.

Robertson, Roland
1992 *Globalization, social theory and global culture*, Sage, Londres.

Robinson, Kathryn
1996 "Of mail-order brides and 'boys own' tales, representations of Asian-Australian marriages", *Feminist Review*, 52: 53-68.

Roca, Jordi

2007 "Migrantes por amor, la búsqueda y formación de parejas transnacionales", aibr. *Revista de Antopología Iberoaméricana* 2: 430-458.
2009a "Migraciones amorosas, migraciones (re)negadas", *Migraciones*, 25: 89 -124.
2009b "'Quien lejos se va a casar...' Migraciones (re)negadas", *Alteridades*, 19: 133-155.
2011a "Amores glocales, noviazgos transnacionales. La búsqueda virtual de pareja mixta por parte de hombres españoles", *Revista de Antropología Social*, 20: 263-292.
2011b "[Re]buscando el amor: motivos y razones de las uniones mixtas de hombres españoles con mujeres extranjeras", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXVI: 487-514.

Roca, Jordi (dir.).
2009 [En línea] "Amor importado, migrantes por amor: la constitución de parejas entre españoles y mujeres de América Latina y de Europa del Este en el marco de la transformación actual del sistema de género en españa" Ministerio de Igualdad, Madrid, <http://www.inmujer.migualdad.es/mujer/mujeres/estud_inves/766.pdf.> [consulta: el 16 de abril de 2012].

Shumway, David
2003 *Modern love: romance, intimacy and the marriage crisis*, New York University, Press, Nueva York.

Suzuki, Nobue
2003 *Battlefields of affection: gender, global desires and the politics of intimacy in Filpina-Japanese transnational marriages*, tesis, Depatament of Anthropology, University of Hawaii at Manoa, Manoa.

Wilson, Ara
1988 "American catalogues of american brides", J. Cole (ed.), *Anthropology for the Nineties*, Free Press, Nueva York: 114-125.

Zelizer, Viviana A.
2005 *The purchase of intimacy*, Princeton University Press, Princeton.

Consideraciones sobre problemas éticos en la antropología de la religión

Carlos Garma Navarro

Good and evil, good and evil,
They have turned them loose, they turned into people,
Good and evil, good and evil,
They have turned them loose, they turned into people,

David Byrne 1989

Qué dirá al hijo, su padre.
Qué dirá a la hija, su madre.
Qué será de esta oscuridad,
será bueno, será maldad,
Será dios o será mortal,
nos traerá arma o traerá misal,
el puñal hiere el corazón,
el veneno muerde a la canción.

Milton Nascimiento 1991

Introducción[69]

La ética se refiere a la reflexión o teorización sobre las reglas normativas vinculadas a códigos posibles o reales. Hace referencia a valores que se ubican conforme a una serie de principios reconocidos por una colectividad como benéficos. Como señala Max Weber, "la sistematización ética considera los actos particulares sólo como síntomas y expresión de una moralidad que en ellos se revela" (Weber 1984: 423). Por lo tanto, se relaciona con la noción de lo moral que alude a un conjunto de normas y valores puestos en acción sobre lo que el sujeto o los sujetos juzgan éticamente correcto. El científico social que estudia asociaciones religiosas contemporáneas tiene una relación más abierta y directa con los problemas de ética que aquellos especialistas que investigan a otros grupos sociales (digamos, por ejemplo, obreros o campesinos). Esto se debe a que ambos sujetos (investigador y sujetos investigados) tienen un conocimiento de nociones y sistemas éticos (sea una ética profesional en el caso del científico social o una ligada a una cosmovisión de lo sagrado o trascendental, tratándose del líder o agente religioso). Aunque por lo general los antropólogos y sociólogos piensan la ética en términos seculares, durante la mayor parte de la historia humana ésta ha sido parte del conjunto de valores y normas de un sistema religioso.

No cabe duda de que existieron grandes filósofos, como Platón o Sócrates, que proponían la separación del sistema normativo ético de las concepciones sacras, pero discutir hasta dónde el pensamiento de estos intelectuales era aceptado por toda la sociedad grecolatina es algo que escapa a los límites de este texto. Como apunta Max Weber, desde hace muchos

[69] Este texto es una versión ampliada y actualizada del artículo "Problemas éticos en la antropología de la religión", publicado en *Alteridades*, año 13, núm. 23, 2003. Una versión muy preliminar de este ensayo fue presentada en el seminario "Repensar la antropología: profesionalización, investigación, formación y ética en la antropología contemporánea", que se llevó a cabo en El Colegio de San Luis, en la ciudad de San Luis Potosí, el 25 y 26 de octubre de 2001. Deseo agradecer por sus comentarios a este texto a Guillermo de la Peña, Teresa Rojas, Federico Besserer y Esteban Krotz. Deseo dar un reconocimiento especial al Centro Cultural Mexicano de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, Asociación Religiosa, a la oficina de Relaciones Públicas de la Torre de la Vigía, Asociación Religiosa, y a los representantes de La Familia, Asociación Religiosa. Todos me han aceptado como investigador y me han dado un espacio de reflexión que me ha enriquecido. Ninguno de los arriba mencionados es responsable de lo que he escrito aquí y pueden tener sus diferencias con lo expuesto, pero en virtud de que personalmente he atestiguado su tolerancia seguramente estarían dispuestos a tener un tiempo para platicarlo.

siglos, la noción del bien y del mal ha estado ligada a la visión del mundo de las grandes religiones mundiales, como el cristianismo, el judaísmo, el islamismo y el hinduismo. La concepción de una justicia divina o sobrenatural, referida a un sistema ético, fue nombrada como "teodicea" por Max Weber (1984), quien lo destacó como una parte normativa esencial de las religiones. También Clifford Geertz (1988) señala que la cosmovisión o *ethos* de las sociedades de Bali y Java incluye la noción de las normas del bien y del mal, que como tales rigen la conducta humana, las cuales están vinculadas a la religión. Es hasta el periodo de la Ilustración ligado a la Revolución francesa (con la influencia del pensamiento legalista inglés) cuando la secularización de la ética se vuelve una atribución aceptada por grupos de pensamiento o pensadores dominantes de la sociedad occidental, extendiendo su influencia hacia importantes instituciones sociales.

No está de más anotar que, para amplios sectores populares latinoamericanos, la religión aún permea con fuerza la noción del bien y del mal (véase Parker 1993), dándose esta situación también en Asia y África, así como en partes de la Europa mediterránea.[70]

Debido a que mantienen elementos normativos éticos, las asociaciones religiosas están más abiertas y dispuestas a criticar a un investigador que a otros sujetos por lo que consideran una falta de ética en contra suya. Pero la crítica hacia una ausencia de ética de parte de una asociación religiosa o de uno de sus feligreses o líderes también suscita una fuerte reacción, particularmente cuando viene de un investigador externo. Un resultado posible es una polémica donde las partes involucradas lleguen a atacar a sus contendientes, sin admitir concesiones. Un ejemplo son las múltiples recriminaciones mutuas que se hacen antropólogos y misioneros sobre el destino de los pueblos indígenas que los reciben y su desempeño ante tales colectividades.

En razón de que el etnólogo estudia y registra una cultura tal como la encuentra, mientras que el agente religioso se propone transformarla por medio de la conversión, la polémica entre ambos es frecuente (véase Stipe 1999; Garma 1997). Sin embargo, otro resultado deseado podría ser llegar a un diálogo interesante, del cual las dos partes pueden aprender mucho, sobre todo si se trata de entender las razones del otro involucrado. Este ensayo busca abrir un poco el camino hacia un entendimiento recíproco. Estaríamos pensando en la línea de lo que sucede cuando, como lo seña-

[70] Entre los estudios escritos mediante la investigación encubierta se encuentran los de Truzzi (1974), Bainbridge (1978), Festinger *et al.* (1970) y Wallis (1976).

la el antropólogo chicano Renato Rosaldo (1991), "*when the natives talk back*" ("cuando los nativos responden", al etnógrafo, claro). Veamos pues algunos casos donde la discusión sobre ética se produce entre los investigadores y sus sujetos de estudio para entender nuevas formas de una relación a la vez más abierta y autocrítica entre ellos.

Caso 1. La investigación encubierta

Una situación que permite comenzar a indagar esta interacción entre investigadores y sujetos estudiados es el problema de una forma de recabar datos que se ha denominado *investigación encubierta.* En este tipo de trabajo de campo, el investigador finge ser un posible converso para obtener información. El grupo estudiado no es avisado sobre la verdadera identidad del científico social, que pretende realmente estar interesado en el ingreso como creyente al grupo religioso. En lo concerniente a los estudios sobre religión, la investigación encubierta puede ser particularmente eficaz, dado que es más factible que un especialista académico pase por ser un posible converso, a que se disfrace como indígena o nativo de otro país o etnia. Existen varias muestras de notables estudios logrados de esta manera que han resultado en importantes trabajos para el estudio científico de las religiones.

Este engaño metodológico puede ser muy útil para investigar a grupos que no cooperan y desconfían de los científicos sociales. Recurriendo a él, se han escrito monografías sobre asociaciones religiosas que negaban la divulgación de información interna a sujetos considerados como "inconversos" o "infieles". Sin embargo, existen graves restricciones en relación con la investigación encubierta. La identidad verdadera no puede ser revelada al grupo en cuestión y, cuando el investigador es descubierto, lo más común es que deba terminar su trabajo, porque el falso converso es expulsado inmediatamente. La posibilidad de un reestudio es prácticamente imposible, dado que futuros investigadores que intenten acercarse al grupo serán vistos con mayor sospecha. Tampoco es posible hacer entrevistas grabadas abiertamente ni realizar encuestas con muestras confiables mediante preguntas hechas a sujetos del grupo escogidos al azar. El investigador encubierto debe aceptar estos límites.

Desde el punto de vista de los estudiados, la investigación encubierta es una mentira y un engaño. Esto me consta por una experiencia personal que, creo, vale la pena relatar. Debido a mi especialización en la antropo-

logía de la religión mantengo muchos contactos con ministros de culto de diversos credos. Una vez fui invitado a dar un ciclo de conferencias en una institución de preparación pastoral de la asociación religiosa de Iglesia Apostólica de la Fe, que se llama Centro Cultural Mexicano, ubicada en una zona popular de la ciudad de México. Cuando mencioné a un grupo de pastores y diáconos de la iglesia que había investigadores que estudiaban grupos religiosos, sin revelar su identidad verdadera como académicos, pretendiendo ser miembros potenciales, los dirigentes religiosos reaccionaron con profunda indignación:

> Pero esos estudios seguramente están equivocados. ¿Por qué no pueden preguntarnos lo que realmente significan nuestras acciones? Si no, sólo dicen lo que creen haber entendido. Nosotros no tenemos que mentirles a ustedes, ¿por qué deben ustedes mentirnos a nosotros?

Me pidieron que les prestara algunos libros escritos de esta manera, lo cual hice gustosamente. Les llamó la atención la cantidad de información que se podía obtener por este medio. Un elemento que les preocupó y molestó profundamente fue que los investigadores encubiertos pudieran llevar a cabo su trabajo sin que fueran desenmascarados inmediatamente. En un principio, no creían que esto fuera posible. Les costaba trabajo aceptar que alguien pudiera fingir sentimientos de devoción y fe sin que el ministro de culto pronto se diera cuenta. Les aseguré que, lamentablemente (para los dirigentes), esto sí era posible. Sin embargo, me insistían en que los datos así obtenidos no deberían ser considerados como confiables. Les señalé que en mi propio trabajo de campo sólo he estudiado asociaciones religiosas donde he sido aceptado como un investigador.

Algunos científicos han intentado llegar a soluciones intermedias con respecto a la investigación encubierta. Es muy conocido el estudio de caso clásico del sociólogo inglés Roy Wallis (1976) sobre la religión, conocido como la dianética o cienciología, que fue publicado como libro con el título irónico de *The road to total freedom*. Wallis no reveló su verdadera identidad al recoger la información sobre el grupo. No obstante, cuando la monografía estuvo terminada envió ejemplares a líderes religiosos de esa asociación que no eran miembros de la base, sino dirigentes de la asociación involucrada; no les dio una explicación final sobre sus escritos a los miembros comunes con quienes trató. ¿Podemos preguntarnos, era necesario?[71]

[71] Una discusión útil en español sobre el caso de Wallis se puede encontrar en Giddens (1998).

Cabe señalar que esta situación se puede propiciar por la presión que muchos miembros de asociaciones religiosas y en particular los dirigentes religiosos pueden ejercer sobre investigadores jóvenes o nuevos para que se conviertan. He notado que generalmente los proselitistas reconocen que un investigador, profesor o profesional reconocido difícilmente haría algo que pusiera entredicho su prestigio, como, por ejemplo, afiliarse a un nuevo credo. Si bien se debe reconocer que en la historia de la antropología existen algunas excepciones al respecto, suelen ser casos singulares (Garma 2004). En cambio, los estudiantes o investigadores noveles podrían incluso ser hostigados para que se incorporen al grupo. He recomendado a mis alumnos en estos casos evitar la salida de una conversión falsa y mantener una posición neutra, aunque implica proporcionar más explicaciones a los creyentes y, en ocasiones, tal situación no es aceptada fácilmente por algunos integrantes o creyentes (ver, por ejemplo, los casos contrastantes de Mundo López 2008 y Velasco 2012).

Hay una fuerte polémica sobre la investigación encubierta. Reconocidos especialistas, como Joan Prat (1997) o Eileen Barker (1995), la consideran inadecuada porque perjudica las relaciones entre los grupos religiosos y los científicos sociales. En un compendio reciente sobre antropología de la religión, Melinda Bollar Wagner (1999) postula que un etnólogo no debe recurrir a la investigación encubierta dado que es necesario que los antropólogos sean abiertos en su desempeño profesional como investigadores. Además menciona que el código de ética de la American Anthropological Association prohibe perjudicar a los sujetos de estudio en su integridad física, social y psicológica (aunque cabe señalar que esto no necesariamente conlleva que deban conocer todos los detalles de los propósitos del especialista en el campo).

Un elemento llamativo de la investigación encubierta es que este método sí puede obtener, en numerosas ocasiones, datos confiables (con la aclaración pertinente de que, con frecuencia, esto se logra mediante apoyos metodológicos adicionales para la verificación). Se podría pensar que la información verdadera sólo se obtiene gracias a una relación amplia y abierta con el sujeto estudiado, pero existen muchos datos conseguidos en la investigación encubierta que han conformado parte de un cuerpo de conocimiento importante del estudio científico de las religiones.

Mas esto no sucede únicamente en este campo específico de las ciencias sociales. Como dijo hace muchos años un conocido dirigente religioso: "Quien esté libre de pecado que lance la primera piedra". Hay que reconocer

que la sociología y la antropología han acudido a la investigación encubierta con más frecuencia de lo que un gran número de sus propios adeptos quisieran reconocer. Una prueba reciente es la discusión sobre los verdaderos propósitos de los estudios etnográficos sobre los yanomani de la Amazonia venezolana realizados por el conocido etnólogo norteamericano Napoleon Chagnon (quien, por cierto, fue muy cuestionado por misioneros católicos salesianos, aun antes de la polémica actual, debido a que sus escritos estereotiparon a los yanomani como un pueblo primitivo violento) (véase Salomone 1997). La utilización de antropólogos para servicios de contrainsurgencia y espionaje es ampliamente conocida. También se puede recordar las incontables veces que los científicos sociales entregaron sus datos de campo a dirigentes políticos sin consultar a sus sujetos de estudio si deseaban apoyar a la tendencia o fracción (fuera de izquierda o de derecha) que el investigador estaba auxiliando con la información otorgada a personas o autoridades externas (Gledhill 2000). En este sentido, se debe meditar qué sucede cuando un antropólogo es contratado por una empresa para estudiar a sus empleados. Quizá el tema de la investigación encubierta debería llevar a una reflexión más profunda por parte de los científicos sociales.[72]

Caso 2. La responsabilidad del investigador frente a los medios de comunicación

Cada vez más se da la situación en la que se solicita al investigador científico aparecer como un "experto" frente a los medios de comunicación masiva. Es en este papel que se desempeñan los antropólogos, sociólogos, politólogos, etcétera, en entrevistas de radio, televisión o en la prensa Pero ¿qué significa esto?

[72] En el sitio de internet de la American Anthropological Association (<www.aaanet.org>) existen varios documentos que discuten problemas éticos. Allí encontré interesante la visión general que da el ensayo de Wax (1997). El *boletín* del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales ha publicado notas informativas en español sobre el caso de Napoleon Chagnon y su investigación sobre los yanomani. Véase *Boletín* núm. 3, nueva época, primer semestre del 2000, y *Boletín* núm. 4, nueva época, primer semestre del 2001. La polémica entre Chagnon y los misioneros salesianos está reseñada de manera imparcial y cuidadosa en Salomone (1997). De la amplia bibliografía sobre antropología y espionaje, todavía es pertinente el libro de Gallini (1975). Sobre la relación entre ética y etnografía también es útil consultar a Gledhill (2000) y Zarate (2007).

El científico social se presenta en los medios como un experto debido a que puede dar una opinión considerada como "calificada", con base en un conocimiento especializado que tiene sobre una materia o temática específica. Por lo tanto, se da por supuesto que puede entender los hechos sociales mejor que una persona común o "el público" en general. Con frecuencia, también será anunciado o referido como un "connotado especialista". De esta manera se produce la construcción social del experto en los medios de comunicación.Como tal, el científico se vuelve un formador de opiniones, que obtiene una exposición a un público mayor que el de sus escritos habituales dirigidos a sus pares o alumnos. Mientras que una publicación en una revista académica no suele ir más allá de la circulación de mil o dos mil ejemplares, una participación en un canal de televisión puede llegar eventualmente a varios millares de receptores.

El efecto de formador de opiniones es ampliado por la tendencia que tienen los medios de comunicación masiva de localizar a sus expertos entre personas que ya han aparecido como tales en otros espacios semejantes. Así, una entrevista en televisión puede llevar a otra en radio o a una participación en un suplemento dominical. La repetición puede ser tal que dé la impresión de que "siempre salen los mismos". Cuando se busca un antropólogo, aquellas personas que trabajan en los medios identifican entre sus listas de expertos un nombre del cual tienen alguna referencia. Cuando van tras un politólogo o sociólogo hacen lo mismo. Para un reportero de periódico o un productor de radio y televisión que busca un posible entrevistado, el hecho de estar en una lista de "expertos" reconocidos y recomendados por otros comunicadores suele ser más importante que tener el grado de doctor o tener publicados muchos artículos en revistas de excelencia. Grande es la tentación para un académico de convertirse en un experto de los medios. Esto no es por el dinero, dado que las entrevistas prácticamente nunca se pagan (lo cual es injusto pues las estaciones de radio y televisión sí cobran elevadas cantidades por publicidad durante los programas donde sale el "experto"), sino por la difusión y cobertura que dan cuando se es un "experto" o "especialista" reconocido. Por citar un ejemplo, muchas oficinas de gobierno contratan a personas que se dedican a dar seguimiento en la prensa a notas periodísticas sobre temas que se relacionan con el desempeño de la dependencia. Las personas que están en posiciones altas del gobierno reciben diariamente una "síntesis informativa" que se elaboró con este procedimiento. Si un científico social escribe un artículo especializado en una revista académica de excelencia probablemente no será leí-

do por gobernantes o políticos (a menos que tales personajes hayan sido alguna vez investigadores), pero si hace declaraciones a la prensa o aparece en un programa de noticias de televisión es mucho más probable que estos sectores tengan conocimiento de lo que él dice.

Los medios de comunicación esperan que un experto "calificado" sea capaz de dar opiniones "calificadas". Esto implica que se exprese de una manera concisa y clara en un tiempo corto, transmitiendo información básica sobre un asunto específico. No es posible extenderse demasiado por el espacio de la página impresa o por el transcurrir limitado que tiene un programa difundido por radio o televisión. Las explicaciones teóricas no tienen cabida aquí. El público debe entender todo o pierde la atención. Un "experto" que insiste en exponer complejas elaboraciones va a ocasionar que el lector pase a otra página o que el radioescucha o televidente cambie de canal. El público de los medios no es igual que un salón de alumnos cautivos. Son dos audiencias muy distintas, y el "experto" que aparece con frecuencia en los medios debe saber distinguirlos.

Cabe recordar que cuando se presenta en los medios, el investigador debe aceptar que un productor o periodista puede alterar o modificar la información que recibe. En esta situación es posible cierta distorsión. En el caso de entrevistas a periódicos, los reporteros o entrevistadores no siempre avisan cuándo sale una nota y es muy probable que el investigador entrevistado la vea una vez que está publicada. A veces es imposible reclamar o pedir una aclaración. Cuando se participa en los medios, éste es un riesgo por evaluar. La distorsión no se puede evitar, pero un "experto" puede reducirla expresándose en términos simples y categóricos, aunque esto implique exponer de manera sucinta problemas muy complejos.

A diferencia de lo que sucede cuando se publica un trabajo científico, las opiniones de un experto sobre su tema son recibidas inmediatamente por sus sujetos de estudio. En nuestro caso, ¿qué esperan las asociaciones religiosas que digan sobre ellas los "expertos" cuando aparecen en los medios? Básicamente, que no dañen su imagen pública y, si es posible, que los apoyen. Éste es un punto de gran preocupación (ver Horsfield *et al.* 2007). Muchos grupos religiosos sienten que los medios los retratan de un modo injustificado porque no comprenden las razones espirituales de sus acciones. Los grupos religiosos minoritarios se ofenden de ser calificados continuamente como "sectas" en los medios. Pero el clero católico también se preocupa por la imagen que tiene su institución cuando es criticada. Mi experiencia con diferentes asociaciones religiosas me ha mostrado que hay

una extendida percepción entre muchos líderes religiosos de que las opiniones desfavorables de los "expertos" son una parte del trato desigual que reciben de grupos de la sociedad en general.

Los testigos de Jehová (cuyo nombre oficial es La Torre de Vigía, Asociación Religiosa) han creado posiciones internas para tratar este problema, como también lo han hecho otras organizaciones religiosas. Existe un encargado nacional de relaciones públicas de los testigos de Jehová, que se dedica a cuidar la imagen de la agrupación en la sociedad, enfatizando la relación con los medios de comunicación. La persona que ocupa esta posición actualmente me dijo que, cuando un experto da opiniones "calificadas" sobre una minoría religiosa, los miembros de la agrupación no reciben el mismo espacio de réplica, si es que se lo dan. Comentaba que los adeptos no eran invitados a la misma columna periodística o programa salvo en contadas ocasiones.

Los creyentes no tienen credenciales de expertos y su afiliación religiosa puede levantar sospechas de que sus opiniones están influidas por su pertenencia a un grupo. Esto se acentúa cuando el adepto forma parte de un grupo religioso minoritario que es calificado como "secta".[73] En este sentido, el especialista como formador de opinión está claramente en una situación de poder frente a sus sujetos de estudio. Para los medios, es el "experto" quien, por sus conocimientos, emite opiniones basadas en la realidad. Se maneja la imagen de una neutralidad frente a los hechos. No obstante, es bien sabido que la neutralidad difícilmente se logra cuando se trata de cuestiones sociales polémicas. Recuérdese además que la información que se entrega a los medios masivos debe ser transmitida de una manera sencilla, lo cual impide hacer matices complejos. La interacción con líderes re-

[73] Para escribir esta sección, los trabajos de Alejandro Frigerio que se citan a continuación han sido imprescindibles: Frigerio (1993, 1998, 1999). También han sido útiles mis propias experiencias frente a los medios como "experto" en minorías sociales religiosas que comúnmente son tratadas como "sectas". Cuando he sido presentado como un gran conocedor de "las sectas" debo aclarar que no utilizo por respeto a mis sujetos de estudio un término que ellos consideran un calificativo denigrante. En un programa de radio, un conocido y respetado locutor, José Gutiérrez Vivó, me pidió que diera los nombres de "sectas peligrosas o suicidas que actúan en el país" (la entrevista fue en 1993 poco después del incidente trágico de los "davidianos" en Waco, Texas, que resultó en la muerte de centenares de adeptos de un movimiento religioso apocalíptico). En otras intervenciones anteriores, he recibido la misma petición. Me ha llamado la atención cómo los mismos medios que defienden que reporteros y locutores no divulguen sus fuentes de información, reclamando la libertad de prensa esperan, sin embargo, que un científico social haga declaraciones públicas que dañen sus contactos y relaciones con los grupos que lleva años estudiando.

ligiosos, que son críticos de lo que los científicos sociales expresamos sobre ellos, me ha hecho considerar que son más conscientes de la falacia de la neutralidad científica que presentamos ante los medios que lo que muchos de nosotros pensamos.

Veamos otro ejemplo, que es casi opuesto, de la interacción entre investigadores y religiones. Recientemente se han llevado a cabo debates auspiciados por grupos religiosos polémicos o controvertidos sobre grandes temas inobjetables: la paz mundial, la tolerancia o la libertad religiosa. Se suele invitar a funcionarios del gobierno y a investigadores reconocidos. A menudo se incluye a los medios de comunicación. Es evidente que, al participar en estos foros, el investigador no está avalando todos los actos del grupo religioso que los patrocina. Con todo, sí está contribuyendo a darle una imagen pública más favorable. En otros países, este tipo de reuniones ya se han realizado y existe una intensa discusión a favor y en contra de la participación de académicos en estos espacios (Barker 1995). Aquí, me limitaré simplemente a presentar la cuestión. Un sociólogo norteamericano, Jay Demarath me comentó hace poco:

> Una vez fui invitado a un evento sobre tolerancia auspiciado por una agrupación religiosa oriental en la ciudad de Boston. Allí me encontré con el reconocido teólogo bautista Harvey Cox, profesor de la universidad de Harvard, que se encuentra cerca. Este famoso autor también estaba como ponente. Le pregunté si no pensaba que el grupo religioso nos estaba utilizando. Me contestó que, dada su trayectoria, él sí debería considerar la situación, pero como yo sólo era conocido en el ámbito académico no tenía mucho de qué preocuparme. Pese a ello, dejé de ir a este tipo de foros porque cada vez me sentía más incómodo.[74]

Cabe señalar el otro extremo; habría que preguntarse también por la participación de investigadores en espacios donde se expresan grupos que actúan en contra de grupos religiosos específicos. La legitimidad que da el científico social con su participación no es un asunto simple y, sin duda, exige mayor reflexión.

Podemos preguntarnos qué saben los científicos sociales para manejarse frente a los medios de comunicación masiva. La triste verdad es que no saben gran cosa fuera de la experiencia personal de cada quien. La bibliografía al respecto es escasa. Los estudios sobre sociedad y medios de

[74] J. Demarath, comunicación personal, Ixtapan de la Sal, 22 de agosto de 2001.

comunicación no profundizan en la relación entre el académico y dicho sector. Desde la antropología de la religión se pueden leer los estudios de Frigerio (1993, 1998) sobre la representación social de las "sectas" en Argentina y la construcción social de "expertos" en los medios. También son útiles Barker (1995), Campiche (1999) y Horsfield *et al.* (2007). Cabe destacar el polémico e interesante libro de Pierre Bourdieu (1997) sobre la televisión. La opinión de Bourdieu es que los medios de comunicación masiva trivializan los problemas sociales para mantener a su público. Esto los lleva a un sensacionalismo fácil que induce a la distorsión de los hechos. En los noticieros, los problemas sociales son expuestos con superficialidad para mantener el alto índice de audiencia y, así, con frecuencia fomentan estereotipos y prejuicios. En realidad, los medios desprecian el conocimiento científico complejo porque no se vende o consume fácilmente. Las opiniones del connotado sociólogo francés son duras y quizá muy extremas (él mismo las expresó, irónicamente, en televisión), pero yo creo que tienen mucho de verdad.

Para terminar esta sección, voy a relatar una experiencia reciente que me permitió valorar de manera positiva la participación de un investigador en los medios de comunicación masiva. En 2010 recibí una invitación de la empresa National Geographic Channel para participar como comentarista en un programa documental de televisión sobre la Santa Muerte. En un principio tuve dudas, pero consideré importante dar una visión equilibrada de un fenómeno social tan controvertido. En mi intervención expuse el contexto social del movimiento religioso, su composición social y el posible origen de creencias y rituales. En el documental también fue entrevistado el sacerdote católico José de Jesús Aguilar Valdés, quien es el director de la Oficina de Radio y Televisión de la Arquidiócesis de la Ciudad de México y que aparece frecuentemente en los medios de comunicación nacionales. Las opiniones del clérigo fueron totalmente negativas hacia el movimiento religioso, a cuyos seguidores calificó como supersticiosos, fanáticos y delincuentes. Esta opinión es expresada con frecuencia por los dirigentes de la institución religiosa mayoritaria del país, pero el programa de Natgeo además demostró con mi participación la comprensión más equilibrada de un científico social. El programa titulado "Rituales de la vida y la muerte" fue uno de los episodios más vistos y repetidos de la temporada. Muchas personas, como alumnos, trabajadores, secretarias e incluso colegas reconocidos me comentaron que mi participación fue importante y necesaria (Nacional Geographic Channel 2010).

Caso 3. Abusos de derechos humanos en grupos estudiados

Un problema grave es el de la situación en que se encuentra el investigador cuando descubre abusos de derechos humanos en el grupo que está estudiando. ¿Qué debe hacer? ¿Denunciarlos en el acto (ante quién y cómo)? ¿Debe esperar a tener evidencia firme o debe evitar mencionar alguna de la información que causa daño a terceros? Una denuncia puede terminar con una investigación de inmediato, además de causar problemas para futuros investigadores que serán recibidos con sospechas de que actúan como "soplones" que buscan hallar los defectos de una agrupación para divulgarlos ante el público. Ningún grupo quiere ser objeto de escrutinio bajo estas condiciones.

En los estudios sobre asociaciones religiosas, esta polémica se ha dado sobre todo en relación con el llamado abuso clerical, que se experimenta cuando determinados dirigentes religiosos utilizan su posición y jerarquía para aprovecharse de su feligresía. Se puede tratar de elementos económicos (mal uso de limosnas y donativos), pero habitualmente se trata de forzar a feligreses a tener relaciones sexuales bajo amenazas o contra su voluntad. La existencia del abuso clerical es una realidad mucho más frecuente de lo que comúnmente se sospecha. Se han documentado casos de denuncias de este tipo de prácticas en casi todas las asociaciones religiosas. Han sido llevados a las cortes ministros de culto protestantes, gurús hindús, líderes espirituales del *New Age* y sacerdotes católicos en muchos países, y en múltiples ocasiones éstos acusados han sido encontrados culpables de dañar moral y físicamente a creyentes de su asociación o de malgastar fondos económicos donados para propósitos espirituales. Cuando se trabaja con grupos religiosos este lamentable escenario aparece. Si un investigador desea buscar este tipo de hechos puede encontrar información desagradable sobre muchos dirigentes religiosos en las distintas agrupaciones; que quede claro que también hay muchos clérigos honestos que no participan en este tipo de actividades.

No es fácil decidir qué hacer con esta clase de datos. Una salida posible sería publicarlos, sabiendo que se dañaría la relación con la institución estudiada, quizá de manera permanente. Se podría pensar en llevar la información de abusos a las máximas autoridades de la asociación religiosa para que apliquen alguna sanción. Sin embargo, es normal que los grupos religiosos traten de cuidar su imagen pública negando los hechos y buscando la

forma de esconder a los acusados mientras la controversia se apaga. Conozco sólo de un caso de una agrupación religiosa que cambió su normatividad ante denuncias de abuso clerical. Recientemente los Hare Krishna (oficialmente llamada The International Society for Krishna Consciousness o Iskcon) aceptaron el hecho de que había monjes que estaban ultrajando sexualmente a menores de edad que eran los hijos de creyentes misioneros que se encontraban viajando por el mundo. Los niños y niñas se hallaban bajo el cuidado de los dirigentes inmorales en comunas de la agrupación. La dirección general de la asociación determinó que todo misionero con familia debía de viajar siempre con sus hijos. Los monjes acusados fueron expulsados oficialmente de la organización religiosa.[75]

Este caso fue singular y no es la forma típica en que proceden las instituciones religiosas. En contraste, el cardenal católico de la diócesis de Boston, Bernard Law, fue acusado legalmente de encubrir el abuso sexual de niños por varios sacerdotes de su administración. Según una nota periodística:

> el escándalo se profundiza precisamente por la falta de acción disciplinaria y la renuencia a presentar los casos ante las autoridades judiciales por parte de la jerarquía católica... En enero, el Papa (Wojtyla) giró instrucciones para enfrentar estos casos internacionalmente, y solicitó que se reportaran directamente al Vaticano. Las autoridades de la curia romana han insistido en que el problema afecta a un porcentaje mínimo de los más de medio millón de curas de la Iglesia católica en el mundo.[76]

En países como Canadá, Estados Unidos y Francia los casos de abuso clerical se han llevado a las cortes, donde se ha determinado que las instituciones religiosas deben pagar sumas cuantiosas para reparar el daño causado a las víctimas. En México, la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público estipula que una asociación religiosa debe ser sancionada ante abusos de derechos humanos. El artículo 29 de la misma establece que: "Constituyen infracciones a la presente ley, por parte de los sujetos a que la misma se refiere... ejercer violencia física o presión moral, mediante agresiones o amenazas, para el logro o realización de sus objetivos".[77] La forma

[75] Información tomada de *Iskcon Communications Journal*, vol. 6, núm. 2, diciembre, 1998.
[76] *La Jornada*, 17 de febrero de 2002: 29.
[77] "Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público", *Diario Oficial de la Federación*, 15 de julio de 1992: 12.

particular de sanción para esta infracción no está tipificada claramente. He conocido de iglesias protestantes que han pagado por daños a personas cuando se han verificado judicialmente casos de abuso clerical. A las asociaciones religiosas no les agrada que estos datos se divulguen; pocos investigadores estarían dispuestos a declarar contra una asociación religiosa en una corte en relación con una denuncia penal por daños a una tercera persona. Sin embargo, ha habido académicos y científicos que han declarado en cortes legales de Europa y Estados Unidos a favor o en contra de una asociación religiosa (véase Barker 1995). En México, esto aún no sucede, en parte debido a que el reconocimiento legal de las asociaciones religiosas es muy reciente (la ley mencionada arriba fue aprobada hace apenas una década, en 1992). Antes, en términos jurídicos, las iglesias eran inexistentes.[78]

Una situación muy difícil se produce cuando el investigador decide llevar una denuncia de abusos de derechos humanos ante los medios de comunicación masiva. Tanto los antropólogos como las iglesias pueden entender de normas éticas, pero este término (y lo que hay detrás de él) no existe para los medios, que entienden más bien del crecimiento de las mediciones de audiencias y públicos (Horsfield 2007). Es muy factible que los investigadores que denuncian sean manipulados por los medios mismos o por grupos contrarios a la asociación religiosa involucrada, que desean darle una mala imagen. Se buscará divulgar declaraciones sensacionalistas para llamar la atención. No hay ningún interés de los medios en la reparación del daño a las víctimas. Además, se puede crear en la opinión pública una representación de que los abusos sólo son exclusivos de las asociaciones religiosas malas y depravadas, en lugar de admitir que son un problema para todas las religiones organizadas. A menudo las culpas de un líder inmoral se achacan a toda la asociación.[79]

Un caso reciente de este tipo fue el de las acusaciones hechas contra el líder de la Iglesia de la Luz del Mundo, Samuel Joaquim, por el abuso sexual de menores. Estas denuncias fueron divulgadas en una serie de trans-

[78] Sobre la situación legal de las minorías religiosas antes y después de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, véase Garma (1999, 2000).

[79] De forma parecida, inmediatamente después de los ataques contra el World Trade Center de Nueva York el 11 de septiembre del 2001, era común ver y escuchar en la televisión nacional e internacional representaciones hacia los musulmanes como fundamentalistas fanatizados peligrosos. No se mencionaba la existencia de grupos fundamentalistas de la derecha religiosa en el interior del cristianismo, que también han recurrido a acciones violentas (véase Alexander 1991).

misiones de un programa de noticias televisado con cobertura nacional en el año de 1997. Durante varias noches se ventilaron las imputaciones contra el dirigente mencionado con la participación abierta de antropólogos, clérigos y "expertos" de un grupo que se dedica a la lucha contra las sectas. Miembros de la agrupación mencionada me han comentado que se sintieron personalmente hostigados por su afiliación religiosa durante lo que ellos percibían como una campaña de linchamiento contra su líder. En todo caso, los señalamientos públicos no tuvieron un resultado adecuado para las personas directamente implicadas. Dado que nunca se pudo probar legalmente en una corte que los delitos hubieran existido, el líder de la Luz del Mundo sigue al frente de su agrupación, después de un breve exilio en el vecino país del norte, y no hubo ninguna reparación de daños a las presuntas víctimas. Al concluir la controversia en los medios, los funcionarios de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de Gobernación optaron simplemente por no actuar, pues consideraron que no había bases legales para sustentar una sanción. Un investigador debe pensar cuidadosamente antes de acudir a denunciar ante los medios de comunicación, ya que éstos no pueden funcionar como una corte de justicia alterna y su finalidad es mantener y acrecentar su auditorio. Cabe señalar que la denuncia de un investigador será divulgada con los propósitos que consideran convenientes los propietarios de los medios.[80]

Conclusiones

Debo señalar que no considero necesario insistir en la elaboración de un código de ética para antropólogos o científicos sociales basado en los que existen en los Estados Unidos de Norteamérica o Inglaterra. Tales lineamientos se elaboran desde en un contexto donde los investigadores actúan dentro de un Estado con intereses globales con capacidad de intervención militar o colonial, como bien plantea Gledhill (2000). El contexto mexicano y latinoamericano es muy distinto y requiere otro paradigma, que debe ser el tema de otras publicaciones, que son realmente escasas (Zarate 2007). Sería muy importante proponer la discusión de problemas éticos en la preparación de futuros antropólogos y etnógrafos. Los académicos y especialistas que nos dedicamos a la formación de futuros profesionales podemos

[80] Masferrer *et al.* (1998) contiene una crónica muy completa sobre la controversia de los abusos sexuales en varias iglesias, enfatizando el caso referido. La Iglesia la Luz del Mundo ha sido extensamente estudiada por Fortuny (1993, 1995) y por de la Torre (1995).

aportar mucho con incluir el tema dentro de nuestros programas y planes curriculares. Este texto aspira a ser una parte de esta orientación.

Otra propuesta interesante a la que es posible llegar es la de plantear la utilidad de mantener abiertas vías de diálogo entre los científicos investigadores y los sujetos estudiados, particularmente sobre aspectos ligados a los problemas éticos. Este intercambio de perspectivas es sin duda difícil, pero puede ser interesante y ventajoso para todos los involucrados. Debe ser un diálogo abierto y constructivo. Se puede aprender que la comunicación con los sujetos de estudio es muy diferente de la que se establece con pares. Ciertamente, en el interior de la comunidad científica los antropólogos deberían estar mejor adaptados para tal intercambio, en virtud de que su interacción con la gente se da desde su trabajo de campo inicial. La sensibilidad con los sujetos de estudio que se obtiene a partir de la experiencia etnográfica debería ser mantenida a través de toda nuestra vida profesional.

Otro ejercicio importante que debería ser estimulado es el de permitir a nuestros sujetos de estudio que lean directamente lo que escribimos sobre ellos. Llama la atención que esto casi nunca se recomienda a los estudiantes de antropología. Sin embargo, el acto de compartir nuestros escritos con los sujetos de estudio puede ser muy importante para aclarar malentendidos y mantener una buena relación. Daré un ejemplo de mi propia experiencia. Después de ser entrevistado por una reportera del periódico *El Universal,* sobre la intolerancia religiosa en México, recibí una llamada de representantes importantes de los testigos de Jehová. Ellos sentían que el reportaje publicado les era poco favorable y muy crítico. Al entrevistarme con miembros de la asociación religiosa les señalé que la reportera había tomado extractos de una entrevista larga conmigo (y debí reconocer que yo nunca vi el reportaje polémico hasta que fue publicado por el diario). Pero además les di una publicación mía (Garma 1994) donde yo había criticado la injusta expulsión de escuelas primarias federales de niños que pertenecen a su religión. Los niños fueron sancionados de esta manera por autoridades escolares por no saludar a la bandera. En el texto yo destacaba que la expulsión era una medida incorrecta que violaba los derechos humanos de los niños.

Después de leer el artículo, la actitud de los dirigentes de los testigos de Jehová cambió drásticamente. Reconocieron que no era lo mismo recibir observaciones de un investigador que les había mostrado comprensión por su situación, que recibir ataques de potenciales enemigos que sólo buscaban desacreditarlos. Por mi parte, les señalé que yo no podía escribir como si

fuera un adepto de la asociación, pero como investigador en escritos que yo hacía buscaba mantener una posición de objetividad. Al final todos nos entendimos mejor. Es probable que haya ocasiones donde los sujetos no acepten lo que el antropólogo o investigador ha escrito sobre ellos, pero aun así creo que es mejor discutir abiertamente sin intermediarios. Otro resultado digno de mención es que estar consciente de los problemas de ética no los evita, pero quizá ayude a buscar mejores vías para resolverlos. En el caso de las asociaciones religiosas, estas agrupaciones meditan mucho sobre ética y elaboran sistemas complejos en torno a su cumplimiento. Con todo, el conocimiento de la ética no implica por lo tanto que sus principios sean siempre cumplidos como normatividad por los actores individuales. Es verdadero el dicho popular de que "hay de todo en la viña del Señor". ¿Habría que esperar que los antropólogos fueran mejores en cumplir preceptos y normas? No deberíamos ser ingenuos pensando que los etnólogos son más consistentes que el clero. Al proponer elementos de la ética profesional del antropólogo debemos ser cada vez más sofisticados al respecto. Las asociaciones religiosas reflexionan sobre los problemas de ética, lo que no siempre hacen los científicos sociales. ¿Podremos evitar los problemas éticos con una normatividad explícita? La experiencia de las agrupaciones religiosas muestra que esto es difícil. No por su mayor grado de reflexividad son más éticos los adeptos de los grupos religiosos que los científicos sociales. Se abren aquí varios espacios de reflexión que nos podrían llevar a la consideración de otros aspectos. En todo caso veo la posibilidad de una preocupación renovada sobre nuestras relaciones externas. Claro, por una parte con nuestros sujetos de estudio, pero también con la sociedad donde convivimos (Rosaldo 1991).

La forma como nos relacionamos con nuestros sujetos afecta también a los medios, a las instancias de gobierno, a nuestras universidades y centros de estudio. Esto podría llevar a una concepción social de un científico más comprometido con una realidad social que se conforma por personas reales que nos afectan y a quienes afectamos.

Bibliografía

Alexander, Daniel
1991 "¿El fundamentalismo es un integrismo?", *Religiones Latinoamericanas,* 1.

Bainbridge, William
1978 *Satan's power, a deviant pschyo-therapy cult,* University of California, Berkeley.

Barker, Eileen
1995 "Presidential address: the scientific study of religion, you must be joking", *Journal for the Scientific Study of Religion,* 34 (3).

Beyer, Peter y Lori Beaman (coords.)
2007 *Religion, globalization and culture*, Brill, Leiden.

Bollar Wagner, Melinda
1999 "The study of religion in american society", Stephen Glazier, (coord.), *Anthropology of religion, a handbook,* Praeger, Westport.

Bourdieu, Pierre
1997 *Sobre la televisión,* Anagrama, Barcelona.

Campiche, Roland
1999 "Medios de comunicación y regulación sociocultural del campo religioso", *Religiones y Sociedad,* 5: 81-90.

Casanova, José
2007 "Rethinking secularization: a global comparative perspectiva", Peter Beyer y Lori Beaman (coords.), *Religion*, *globalization and culture*, Brill, Leiden: 101-120.

Dussel, Enrique
1998 *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión,* Trotta, Madrid.

Festinger, Leon, Henry Riecken Y Stanley Schacter
1970 *When prophecy fails, a social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world,* University of Minnesota, Minneapolis.

Fortuny, Patricia
1993 "Cultura política entre los protestantes de México", Jorge Alonso (coord.), *Cultura Política y Educación Cívica,* Porrúa, México: 397-424.
1995 *On the road to Damascus: Pentecostals, Mormons and Jehovah's Witnesses in Mexico,* tesis, University College of London, Londres.

Frigerio, Alejandro
1993 "La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina", *Sociedad y Religión,* 10-11:32-69.
1998 "Les 'sectes' vues par les 'religions'; le discours médiatique des prétres et des pasteurs en Argentina", *Social Compass,* 45 (3): 437-459.
1999 "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur", *Alteridades,* 18: 5-18.

Gallini, Clara
1975 *Las buenas intenciones, política y metodología en la antropología cultural norteamericana,* Galerna, Buenos Aires.

Garma Navarro, Carlos
1991 "Cultura nacional y procesos de secularización", *Religiones Latinoamericanas,* 1.
1994 "El problema de los testigos de Jehová en las escuelas mexicanas", *Nueva Antropología,* 45: 21-30.
1997 "Perspectivas en la investigación de la religión", *Nueva Antropología,* 51: 105-117.
1999 "La situación legal de las minorías religiosas en México: balance actual, problemas y conflictos", *Alteridades,* 18: 135-144.
2000 "Las relaciones de las iglesias pentecostales con el Estado y con los partidos políticos en México", Joseph Ferraro (coord.), *Religión y política,* Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México: 177-210.

2004 *Buscando el espíritu, pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, Universidad Autónoma Metropolitana-Plaza y Valdes, México.

Geertz, Clifford
1988 *La interpretación de las culturas,* Gedisa, México.

Giddens, Anthony
1998 *Sociología,* Alianza, Madrid.

Gledhill, John
2000 *El poder y sus disfraces, perspectivas antropológicas de la política*, Bellaterra, Barcelona.

Horsfield, Peter, Mary Hess, Adán Medrano
y Juan Carlos Henriquez (coord.)
2007 *Medios y creencias, perspectivas culturales del cristianismo en el entorno mediático*, Plaza y Valdes-Universidad Iberoamericana, México.

Martin, David
1978 *A general theory of secularization,* Harper and Row, Nueva York.

Masferrer, Elio *et al.*
1998 "La Luz del Mundo", *Revista Académica para el Estudio de las Religiones,* I.

Mundo López, María Fernanda
2008 *Santería y Palo Monte en el Distrito Federal*, tesis, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

National Geographic Channel
2010 [En línea] "Tabú Latinoamérica – Rituales entre la vida y la muerte" National Geographic Channel, <http://www.natgeo.tv/ro/synopsis/992-63230>.

Parker, Christian
1993 *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista,* Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.

Prat, Joan
1997 *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas,* Ariel, Barcelona.

Rosaldo, Renato
1991 *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social,* Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Salomone, Frank
1997 "Theoretical reflections on the Chagnon-Salesian controversy", Frank Salomone y Walter Randolph Adams (coords.), *Explorations in Anthropology and Theology,* University Press of America, Lanham.

Stipe, Claude
1999 "Anthropologists vs. missionaries, the influence of pre-suppositions", Morton Klass y Maxine Weisgrau (coords.), *Across the boundaries of belief, contemporary issues in the anthropology of religion,* Westview Press, Boulder.

Torre, Renée de la
1995 *Los hijos de la luz, discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo,* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Guadalajara.

Truzzi, Marcelo
1974 "Towards a Sociology of the Occult: notes on modern witchcraft", I. Zaretsky y M. Leone (coords.), *Religious movements in contemporary America,* Princeton University Press, Princeton: 628-645.

Velasco Ledesma, Esteban Emiliano
2012 *Rituales que suenan. Un estudio antropológico sobre el pentecostalismo y su música en el centro de la ciudad de México*, tesis, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

Wallis, Roy
1976 *The road to total freedom, a sociological analysis of scientology,* Heinemann, Londres.

Wax, Murray
1997 [En línea] "Some issues and sources on ethics in anthropology" <http://www.aaanet.org/committees/ethics/ch1/htm>.

Weber, Max
1984 *Economía y sociedad,* Fondo de Cultura Económica, México.

Zárate, Margarita
2007 "Ética, antropología y *writing culture*" A. Giglia, C. Garma y A. de Teresa (comps.), ¿*A dónde va la antropología?,* Universidad autónoma Metropolitana-Editorial Juan Pablos, México: 269-284.

El problema de la generalización en los estudios de caso

Gilberto Giménez y Catherine Heau Lambert

La paradoja de los estudios de caso

Como método de investigación social, los estudios de caso presentan una situación paradójica: por una parte gozan de muy antigua prosapia en el campo de las ciencias sociales –sus orígenes pueden remontarse a los estudio de Federico Le Play sobre la familia hace ya dos siglos–, y en su historia figuran luminarias como Ernest Park, Ernest Burguess, Louis Wirth, William I. Thomas, W. F. White, George Herbert Mead, Herbert Blumer y Florian Znaniecki, entre otros muchos; pero por otra parte, la mayoría de los metodólogos y de los científicos sociales los consideran como un método poco fiable científicamente, otorgándoles apenas un papel auxiliar y devaluado en el desarrollo del conocimiento científico (Martínez Carazo 2006: 167).

Esta paradoja se profundiza si tomamos en cuenta que gran parte de lo que sabemos sobre el mundo empírico ha sido generado por los estudios de caso y que, incluso en nuestros días, la mayor parte de los proyectos de investigación que tienen curso en nuestras Facultades e Institutos, particularmente en antropología, son estudios de caso. En efecto, los estudios de caso siguen ocupando un lugar central, no sólo en antropología, sino también en sociología, historia, arqueología, ciencias de la educación, ciencias políticas, ciencias de la comunicación, psicología y trabajo social, entre otros.

El cuestionamiento fundamental que suele hacerse a los estudios de caso es su incapacidad radical para generalizar sus resultados, ya que el análisis de un solo ejemplo de fenómenos sociales no puede proporcionar

información confiable sobre la clase entera de los fenómenos considerados. Así, "cualquiera que sea el número de ejemplares de cisnes blancos que hayamos observado, no está justificada la conclusión de que todos los cisnes sean blancos" –afirma Karl Popper (1962: 27) en su discusión del "problema de la inducción". O como expresan gráfica y contundentemente Theda Skocpol y Margaret Somers (1980, citado por Gerring 2009: 81): "Por más bueno que sea un mapa de Norteamérica, un piloto no puede utilizar el mismo mapa para volar sobre otros continentes" (p. 195). Ahora bien, para los metodólogos y los filósofos de la ciencia, la generalización es un requisito fundamental para toda empresa con pretensión científica. Es decir, sin generalización no hay ciencia.

Como observa Cécile Vigour (2005: 261) citando al historiador Paul Veyne, incluso el conocimiento de lo específico y particular pasa por la generalización conceptual: no se puede detectar los rasgos característicos de un Estado imperialista si no se tiene una idea de lo que es el imperialismo en general, como tampoco se puede conocer lo que tiene de original y específico la catedral de Notre Dame, de Chartres o de Estraburgo si no se tiene un idea genérica de lo que es una catedral gótica. "Sólo el invariante individualiza, por más abstracto y general que sea" (Veyne 1976: 18).

De aquí el papel devaluado y meramente auxiliar que suele atribuirse a los estudios de caso. El sociólogo danés Bent Flyvbjerg (2000) cita a este respecto una entrada de un *Diccionario de sociología* que refleja muy bien la concepción devaluada y errónea que se tiene generalmente de los estudios de caso entre los científicos sociales:

> *Estudio de caso*: el examen detallado de un solo ejemplo (o de unos pocos ejemplos) de una clase de fenómenos sociales. No puede proporcionar una información confiable sobre la clase entera de los fenómenos considerados, pero puede ser útil en los estudios preliminares de una investigación, ya que proporciona hipótesis que pueden someterse a prueba sistemática (p. 66).

Flyvbjerg explicita y refuta los numerosos malentendidos implicados en esta caracterización de los estudios de caso, entre ellos aquel fundamental que consiste en su supuesta incapacidad de conducir a resultados generalizables.

En lo que sigue nos limitaremos estrictamente a examinar el problema de la generalización en los estudios de caso. Pero para ello necesitare-

mos definir previamente lo que es un caso y qué tipo de generalizaciones son admisibles en el campo de las ciencias sociales.

¿Qué es un caso?

Existe una gran diversidad de opiniones entre los científicos sociales acerca de lo que es un caso. Para algunos, casi todo lo que se estudia en las ciencias sociales puede considerarse como "caso", lo que se explica por el hecho de que, en última instancia, todos los hechos sociales se definen por su "historicidad", es decir, por su obligada inscripción en un contexto espacio-temporal, como lo ha argumentado convincentemente J. C. Passeron en su obra *Le raisonnement sociologique* (2006: 125 y ss.)

En una obra colectiva que recoge las respuestas de un grupo de científicos sociales a la cuestión: ¿qué es un caso?, Charles C. Ragin y Howard S. Becker (2000: 9), editores de dicha obra, tipologizan en forma de un "mapa conceptual" las respuestas obtenidas:

Cuadro 1. Concepciones de los casos.

Comprensión de los casos	Específico	General
Como unidades empíricas	1. Los casos se encuentran en la realidad (Harper)	2. Los casos son objetos (Vaughan)
Como constructos teóricos	3. Los casos se construyen (Wieviorka)	4. Los casos son convenciones (Platt)

Nosotros no entraremos en esta disputa conceptual, porque, después de todo, en las ciencias sociales la mayor parte de las definiciones son construidas y ninguna de ellas puede ser "más verdadera" que otras. Lo único que importa es su capacidad analítica y su pertinencia con respecto a un determinado objeto de estudio.

Aquí nos limitaremos a adoptar la noción más corriente de "caso" en antropología y sociología, apoyándonos en la obra reciente de dos metodólo-

gos contemporáneos sobresalientes en esta materia: Robert K. Yin (2009) y John Gerring (2007).

Según este último, "un *caso* es un fenómeno (o unidad) espacialmente delimitado, observado en un solo punto del tiempo o a través de un determinado periodo de tiempo" (p. 19). También podríamos definirlo, desde una posición más constructivista, como un fenómeno o evento social relativamente unificado y delimitado, que se da en la experiencia histórica concreta y cuyo sentido se constituye en función de una teoría o una categoría analítica. Por lo tanto, un caso es siempre un fenómeno de la vida real (*v. g.* individuos, pequeños grupos, organizaciones, comunidades, naciones, decisiones de un sujeto, etc.) y no una abstracción, como sería un tópico, un argumento o incluso una hipótesis (Yin 2009: 32).

Hay que añadir que todo caso es siempre un "caso de...", es decir, un ejemplo dentro de una "población" o categoría más amplia de casos. Así, el caso de un joven delincuente es siempre un caso de delincuencia juvenil.

Así definido, ningún caso tiene significado en sí mismo y por sí mismo, sino sólo por referencia a una teoría o categoría analítica. De donde se sigue que su estudio no puede ser ni puramente empírico ni puramente especulativo (Wieviorka 2000).

Un *estudio de caso*, según Gerring (2007), "puede entenderse como el estudio *intensivo* de un caso particular, con el propósito –al menos parcial– de echar luz sobre una clase más amplia de casos (una 'población')" (p. 20).[81] Como se echa de ver, en esta definición se postula cierta orientación al menos virtual de los estudios de caso hacia la generalización. En efecto, existe en este tipo de estudios una tensión entre generalidad y singularidad (Vigour 2005: 259 y ss.) Por un lado, los análisis de casos suelen ser, por definición, de tipo sinecdótico o idiográfico por su carácter cuasi-experimental; pero, por otro, tienen cierta intencionalidad "nomotética" o generalizante debido a su pretensión científica. Aunque debe tenerse en cuenta desde ahora que en los estudios de caso la generalización no se apoya en una muestra estadística, sino en lo que suele llamarse "inferencia clínica" (generalización a partir de la profundización de un solo caso).

[81] La definición de Yin (2009) es semejante, aunque parece excluir arbitrariamente los fenómenos históricos : "Un estudio de caso es una indagación empírica que investiga un fenómeno contemporáneo en profundidad y en el contexto de la vida real, especialmente cuando los límites entre el fenómeno y el contexto no son claramente evidentes". Como se puede ver, el autor reconoce como objeto de los estudios de caso sólo los fenómenos "contemporáneos".

Como dice Descombe (2010: 53), se trata de "iluminar lo general mirando lo particular".[82]

Los estudios de caso pueden versar sobre uno solo o sobre múltiples casos. De aquí se derivan, según Yin (2009: 46), cuatro posibles tipos de diseño para los estudios de caso:

Tipo 1: diseños para un solo caso, considerado holísticamente como una sola unidad de análisis.
Tipo 2: diseños para un solo caso, pero con subunidades de análisis contenidas dentro del caso.
Tipo 3: diseños para múltiples casos, considerando cada uno de ellos holísticamente.
Tipo 4: diseños para múltiples casos, pero conteniendo cada uno de ellos subunidades.

Los estudios de caso suelen contraponerse a los análisis estadísticos, basados en muestras aleatorias, cuyo concepto central son las *variables* y no los casos. Por eso los metodólogos anglosajones distinguen dos enfoques en la investigación social: los basados en variables (*variable-oriented*), y los basados en casos (*case-oriented*); o también: *large-N research vs. small-N research*.

Sin embargo, no hay que confundir esta distinción con la que suele establecerse entre investigación cuantitativa y cualitativa, porque no se excluye que en los estudios de casos se empleen también procedimientos cuantitativos o estadísticos. En sus estudios sobre el campesinado polaco en Europa y América, Znaniecki utilizaba también la inducción analítica basada en el método de la variación sistemática de Stuart Mill. Por lo tanto, la introducción del análisis estadístico dentro de los casos no descalifica un estudio como estudio de caso. Según Gerring (2007: 11), "todos los estudios de caso producidos incluyen virtualmente componentes cuantitativos y cualitativos". Lo más que se puede afirmar, según el mismo autor, es la existencia de una "afinidad electiva" entre estudios cualitativos y estudios de caso (*ibid:* 33).

[82] "Esta tensión parece caracterizar a las ciencias sociales, atrapadas, por un lado, entre la voluntad de dar cuenta de la complejidad y de la diversidad de la realidad social, y por otro, el deseo de modelizar de manera convincente, desprendiendo relaciones y regularidades" (Vigour 2005: 260).

El problema de la generalización en las ciencias sociales

Sabemos que la generalización es propia de toda ambición científica. Pero tenemos que preguntarnos qué tipo de generalizaciones pueden ser admitidas en el ámbito de las ciencias sociales y, de modo más particular, en los estudios de caso.

He aquí la respuesta que nos ofrece la epistemología más reciente a este respecto: en el campo de las ciencias sociales, las generalizaciones *no pueden revestir la forma de enunciados estrictamente universales*, debido a la historicidad inherente a los hechos sociales que, como lo ha argumentado brillantemente J. C. Passeron en su obra *Le raisonnement sociologique* (2006: 129 y *passim*), no pueden disociarse de un determinado contexto espacio-temporal. Ahora bien, la inscripción de cualquier razonamiento dentro de un sistema espacio-temporal determinado no permite producir lógicamente enunciados válidos para "cualquier tiempo y lugar" (Popper [1962] 1973: 60 y ss.) De aquí se infiere que las ciencias sociales sólo pueden generar un saber histórico y socialmente situado ("generalidad histórica" *vs.* "universalidad estricta"). Como dice Passeron, "en las ciencias sociales estamos enunciando siempre generalidades que tienen la particularidad de no alcanzar jamás la generalidad nomológica de la ley universal, sólo accesible a las ciencias experimentales" (*ibid.*) Por eso este autor critica demoledoramente los pretendidos "invariantes culturales" de Lévi-Strauss y sus discípulos.

Por lo que toca a los estudios de caso, en particular, la generalización responde a una lógica peculiar que no puede ser la de la generalización estadística, sino la de lo que suele llamarse "generalización clínica" (a partir de la profundización de un caso o de un reducido número de casos), sobre la base de una *selección estratégica de casos* que permitan generalizar de este modo, como veremos más adelante. Por consiguiente, también aquí la posibilidad de generalización es modesta, limitada y circunstanciada, pero además de un tipo que nunca permitirá la extrapolación precisa de los resultados a "poblaciones" bien definidas, como lo hace el muestreo probabilista.

Debe distinguirse entre validación y generalización. En los estudios cualitativos la validez designa generalmente "la exactitud o la credibilidad de una descripción, de una explicación, de una interpretación o de cualquier otro tipo de análisis" (Maxwell 1999: 159), lo que implica, entre otras

cosas, conjurar las amenazas provenientes de teorías o hipótesis rivales. La generalización, en cambio, se refiere a la posibilidad lógica de transferir las conclusiones relativas a un caso a otros casos no examinados. El estudio de un caso particular puede ser perfectamente válido, pero no generalizable.

También es importante distinguir entre *generabilidad interna* y *generabilidad externa*. La primera se refiere a la posibilidad de generalizar una conclusión *al interior* del caso considerado. Por ejemplo, si la unidad de análisis es un grupo, las conclusiones tienen que ser aplicables a la totalidad del grupo. En este caso, la validez descriptiva, interpretativa y teórica de las conclusiones depende enteramente de su generalización interna al grupo en su totalidad. Otro ejemplo: si estudiamos los modelos de interacción entre un profesor y sus estudiantes en una sola aula, nuestro análisis estaría seriamente comprometido si nos concentramos selectivamente sobre sólo algunos estudiantes o sólo sobre ciertos tipos de interacciones, desechando otros (Maxwell 1999: 175). La generabilidad externa, que es la única que aquí nos interesa, se refiere, como queda dicho, a la posibilidad de extrapolar las conclusiones obtenidas en el análisis de un caso *hacia fuera* del caso analizado.

La generalización en los estudios de caso

Ahora ya estamos en condiciones de preguntarnos cuál es la situación epistemológica de los estudios de caso frente a la posibilidad de generalización. Condensaremos nuestras respuestas en los siguientes puntos.

1) Puede ocurrir que el *interés de conocimiento* –en el sentido de Habermas (1982)– de una investigación no sea precisamente la generalización, sino la dilucidación intensiva y profunda de un solo caso. John Gerring (*op. cit.*: 18 y ss.) habla a este respecto de "*single-outcome studies*", que puede traducirse aproximadamente por "estudios de problemas singulares", y pone como ejemplo una investigación que tendría por único propósito responder a la pregunta "¿qué es lo que explica el débil interés del Estado norteamericano por el bienestar social?" (medido por el porcentaje de gastos en este rubro en relación con el presupuesto nacional global). Aunque la pregunta implica una comparación implícita con otros países caracterizados por una política de bienestar social más robusta –como, por ejemplo, los países escandinavos– el investigador sólo está interesado en explicar el bajo

perfil de los Estados Unidos en materia de políticas públicas orientadas al bienestar social.

Otro ejemplo: tomando en cuenta la distinción entre crimen en general y un crimen en particular, un investigador puede estar interesado en estudiar ciertos rasgos generales de la criminalidad en una sociedad determinada; pero también puede estar interesado en estudiar con todo detalle y en profundidad sólo un crimen particular cometido en una fecha, hora y lugar determinados, para entender quién fue el asesino de X y cuál fue el móvil del asesinato. En este último caso, el investigador estaría haciendo lo que Gerring llama "estudio de un problema singular".

2) La posibilidad de generalización de un estudio de caso no puede basarse lógicamente en una muestra aleatoria estadísticamente representativa pero puede basarse en el *desarrollo de una teoría que pueda ser extendida a otros casos.* Esta es la primera posibilidad de generalización. A este respecto, merece toda nuestra atención la distinción que introduce Robert K. Yin (2009: 15 y ss.) entre *generalización estadística* y *generalización analítica.* La primera es obviamente la que se basa en una inferencia realizada a partir de una muestra estadísticamente representativa, mientras que la segunda tiene que ver con *la expansión a otros casos de una teoría o de un modelo que ha permitido analizar (exitosamente) un caso concreto*. Por lo tanto, en la generalización analítica se trata de generalizar teorías, y no de enumerar frecuencias. Lo que se generaliza no son los resultados particulares y específicos de un análisis de caso, sino el modelo teórico que ha conducido exitosamente a esos resultados, y que se supone conducirá a resultados análogos (y no idénticos) en otros. Según Yin, esta posibilidad de generalización será aún más robusta si dos o más casos soportan la misma teoría, y no la teoría rival. La analogía de referencia es aquí, obviamente, la generalización de teorías a partir de uno o varios experimentos en las ciencias naturales (sin que nadie se pregunte cómo se puede generalizar a partir de un solo experimento –dice Yin).

Para explicar este modo de generalización, el mismo Yin propone un ejemplo hipotético:

> La teoría del cambio vecinal que ha conducido en primera instancia a un estudio de caso es la misma teoría que ayudará a identificar otros casos a los cuales los resultados son generalizables. Si un estudio ha focalizado la transición de la población en un vecindario urbano, el procedimiento para seleccionar un vecindario particular para el estudio tuvo que haber comenzado identifi-

> cando un vecindario dentro del cual se produjeron las transiciones hipotetizadas. Las teorías acerca de las transiciones serán, entonces, el ámbito al cual los resultados pueden ser posteriormente generalizados (*ibid*.: 43).[83]

El autor cita en apoyo de este modelo de generalización algunas monografías famosas que, según él, han proporcionado contribuciones teóricas generalizables y de gran relevancia a partir del estudio de un solo caso, como *Yankee city*, (de Warner y Lunt 1941), *The death and life of great American cities* (de Jane Jacobs 1961), *Essence of dicision: Explaining the Cuban missile crisis*, (de G.T. Allison 1979), y "The new parochialism", 2003 (de J. P. Carr).

Nos atrevemos a incluir también bajo la rúbrica de la "generalización analítica" algunos trabajos de Pierre Bourdieu, como *La distinción* (1991), donde se analiza la sociedad francesa de la década de 1970 a la luz de una teoría del "espacio social" y del "espacio simbólico" (resultantes de la desigual distribución del capital económico y del capital cultural) que, según el autor, es transferible a otras sociedades. Así, en una conferencia impartida en 1989 en una universidad japonesa –y reproducida posteriormente en su libro *Raisons pratiques* (1994: 15-29),– Bourdieu afirma que al presentar su modelo de espacio social y de espacio simbólico construido *a propósito* del caso particular de Francia, está hablando también del Japón (o de Alemania o de los Estados Unidos). Por eso exhorta a su auditorio a no hacer una lectura particularizante de su citada obra:

> Toda mi empresa científica se inspira, en efecto, en la convicción de que no se puede captar la lógica más profunda del mundo social sino a condición de sumergirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada, pero para construirla como "caso particular de lo posible", según la frase de Gastón Bachelard, es decir, como un caso de figura en un universo finito de configuraciones posibles. [...] El investigador[...] se propone aprehender las estructuras y los mecanismos que escapan –por razones diferentes– a los ojos de los nativos y a los de los extranjeros, como los principios de construcción del espacio social o los mecanismos de reproducción

[83] Yin añade que la generalización en este sentido no es automática, porque "la teoría en cuestión tiene que ser checada replicando los hallazgos en un segundo o tercer vecindario en los que la teoría ha especificado que se producirían los mismos resultados. Una vez realizadas dichas réplicas, los resultados pueden ser aceptados como dando un fuerte apoyo a la teoría, incluso si no se han hecho ulteriores réplicas" (*ibid*.)

de este espacio, que él trata de representar en un modelo que pretende tener *validez universal* (*ibid*.: 16-17; subrayado en el texto).

He aquí un ejemplo claro de generalización teórica (el modelo de espacio social y de espacio simbólico) a partir del análisis de un caso particular (la cultura de la sociedad francesa en la década de 1970).

3) Otra posibilidad de generalización a partir de casos nos la ofrecen los llamados *casos típicos*, que en nuestra opinión no dejan de tener alguna relación con el modelo anterior.[84] Un caso típico es aquel que es similar en aspectos cruciales a otros que hubieran podido seleccionarse igualmente (Denscombe 1010: 57). Se postula, por lo tanto, cierto grado de homogeneidad entre los casos de una misma clase, lo que permite generalizar los resultados obtenidos en uno de ellos a los demás de la misma clase o categoría.

Denscombe ilustra este modo de generalización presentando como ejemplo hipotético el estudio de una pequeña escuela primaria, que podría considerarse como una instancia de otras escuelas pequeñas pertenecientes también al sistema de escuelas primarias. "Pero –dice nuestro autor– la medida en que los hallazgos de un caso pueden generalizarse a otros ejemplos de la misma clase, depende del grado en que el ejemplo del caso estudiado es similar a los otros del mismo tipo" (*ibid*.: 60). Por lo tanto, continuando con el ejemplo de la pequeña escuela primaria, la posibilidad de generalizar los resultados obtenidos a propósito de la misma dependerá del grado en que ésta comparte con otras escuelas primarias ciertos rasgos vitales y significativos para su funcionamiento, como el área de reclutamiento de los alumnos, los orígenes étnicos de los mismos, el tamaño y el coeficiente de relevo de su *staff*, etc. (*ibid*.: 61).

Nuevamente podemos citar aquí a Bourdieu, quien en su curso de 1990 sobre el Estado en el Colegio de Francia –transcrito en su libro *Sur l'État* (2012: 143)– afirma que para escribir una proposición universal sobre la génesis del Estado, no se requiere hacer una comparación universal entre todas las formas del Estado que se han sucedido en la historia –un poco a la manera de Eisenstad (1963) y de Perry Anderson (1978): "Se puede estudiar un caso particular –o un pequeño conjunto de casos particulares – con el propósito de captar en ellos las formas universales del Estado, la lógica de la génesis de una lógica". Así, por ejemplo, a Bourdieu le parece

[84] Porque la aplicabilidad de una teoría a otros casos no analizados supone que exista cierto grado de homogeneidad entre estos últimos y el caso analizado.

justificado tomar como objeto central el caso de Francia y de Inglaterra, "tratados conscientemente como casos particulares de un universo de casos posibles, como casos particulares privilegiados, porque lo que se ha inventado en esos países ha servido como modelo a todas las demás formas de Estado moderno" (*ibid*). Como se puede ver, Bourdieu postula aquí una relativa homogeneidad estructural entre todos los Estados, fundada en el hecho –históricamente comprobable– de que Francia e Inglaterra inventaron el modelo general de Estado que posteriormente fue generalizado. Por eso ambos países constituyen "casos privilegiados", es decir, típicos.

4) Otro modo, lógicamente más robusto, de generalizar a partir de casos se funda en la selección de los llamados *casos críticos* que, según el sociólogo danés Bent Fkyvbjerg (2001: 78) son aquellos que tienen una importancia estratégica en relación con un problema general. Podríamos precisar esta definición diciendo que se trata de casos que representan el escenario más favorable (o más desfavorable) para la confirmación (o invalidación) de una proposición o de una hipótesis.

Ahora bien, este tipo de casos permite argumentar *a fortiori*, según la fórmula: "si en este caso es así, con mayor razón en todos los demás casos..."; o en su forma negativa: "si en este caso no es así, con mayor razón en los demás casos...".

El mismo Flyvbjerg –un epistemólogo que se ha distinguido como gran defensor de los estudios de caso y promotor de una concepción concreta y situacional (*context-dependent*) del conocimiento en las ciencias sociales[85]– nos ofrece una serie de ejemplos esclarecedores de este modo de generalización, que procedemos a resumir a continuación.

Ejemplo 1. En el campo de las ciencias naturales, el famoso experimento inspirado por Galileo para demostrar –contra la teoría de la gravedad de Aristóteles– que todos los objetos, cualquiera sea su peso, caen siempre a la misma velocidad en el vacío. El experimento consistió en introducir un pedazo de metal y una pluma en un largo tubo al que se le había hecho previamente el vacío completo, y dejarlos caer al mismo tiempo dentro del mismo. Ambos objetos cayeron, efectivamente, a la misma velocidad, verificando la hipótesis galileana de que el peso de los objetos no es el factor determinante para la aceleración de los mismos en una caída libre. Lo in-

[85] El capítulo 6 ("The power of exemple") de su libro Making Social Science Matter ha sido traducido al español por la revista Reis, Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 106 (4): 33-62, con el título de "Cinco malentendidos acerca de la investigación mediante los estudios de caso".

teresante aquí es que la hipótesis se comprobó *a partir de un solo* experimento (replicable), bajo el razonamiento de que si la hipótesis de Galileo es válida para estos dos objetos, entonces será también válida para todos los demás.

Ejemplo 2. En el ámbito de la medicina ocupacional se quiere investigar si los empleados que trabajan en ciertos laboratorios con solventes orgánicos sufren daño cerebral. En lugar de elegir una muestra representativa de todos los laboratorios del área que manejan solventes orgánicos, el médico investigador selecciona estratégicamente un solo laboratorio donde las reglas de seguridad en cuanto a limpieza, aseo, calidad del aire, etc. son extremas y se cumplen a cabalidad. Este laboratorio constituye un "caso crítico". Si aun aquí se detectan daños cerebrales relacionados con solventes orgánicos, se puede concluir que con mayor razón se producirán tales daños en todos los demás laboratorios. Se ahorró dinero y tiempo.

Ejemplo 3. Ya en el ámbito de las ciencias sociales, John Goldthorpe y colegas (1968-9) seleccionaron un caso que fuera lo más favorable posible a la tesis según la cual la clase obrera tiende a aburguesarse cuando alcanza el estatus de clase media (pierde su identidad de clase, su espíritu de lucha, su actitud conflictiva, etc.). La localidad elegida fue Luton, un próspero centro industrial con compañías que pagan un alto salario a sus trabajadores garantizándoles estabilidad social (situación muy favorable a la mentalidad clase mediera, según la teoría corriente). Los investigadores realizan un intenso trabajo de campo en dicha localidad y descubren que incluso allí sigue prevaleciendo una cultura de clase obrera relativamente autónoma. Por lo tanto, los resultados de esta investigación de caso corrobora –mediante la argumentación *a fortiori*– la tesis de la persistencia de la identidad de clase entre los obreros.

Ejemplo 4. Un ejemplo clásico de generalización a partir de casos particulares es el estudio de Robert Michels (1962) sobre la oligarquía en las organizaciones. Seleccionó una organización popular (de base) horizontalmente estructurada y con fuertes ideales democráticos. Es decir, seleccionó un tipo de organización con muy baja probabilidad de que tuviera un carácter oligárquico. Michels quería comprobar la universalidad de la tesis de la presencia de cierto grado de oligarquía en todas las organizaciones, argumentando *a fortiori* del siguiente modo: "si incluso esta organización es oligárquica, entonces con mayor razón todas las demás organizaciones".

Ejemplo 5. El famoso estudio de W. F. Whyte (1943) sobre un barrio popular de Boston, que de acuerdo con la teoría dominante tenía que exhibir desorganización social. Resultó lo contrario.

¿Cómo se pueden identificar los casos críticos? Según Flybvjerg no existen principios metodológicos para ello. Se requiere experiencia. Lo único que se puede aconsejar es la selección de casos que permitan formular conclusiones del tipo: "si en este caso las cosas se dan de este modo, entonces con mayor razón se darán en todos los demás" (o bien en su forma negativa). Es decir, hay que buscar casos susceptibles de confirmar claramente o de falsificar irrefutablemente proposiciones o hipótesis generales.

5) Finalmente, los llamados *casos paradigmáticos* o *prototípicos* nos ofrecen otra modalidad de generalización a partir de casos. Siempre según Flyvbjerg, los casos paradigmáticos son casos que exhiben de modo ejemplar (o prototípico) ciertas características o atributos de un grupo, de una población o de una sociedad. Se distinguen de los casos típicos – aunque en nuestra opinión se traslapan parcialmente con éstos – porque no se limitan a compartir determinados rasgos o características con otros casos de la misma clase, sino que los exhiben en forma resaltada y como en relieve. Se presentan, por lo tanto, como *verdaderos paradigmas* de cierto universo de casos.

Ejemplo 1. En Clifford Geertz (1992: 339 y ss.), la pelea de gallos en Bali (el caso) como paradigma cultural de toda la sociedad balinesa (la generalización).

Ejemplo 2. En Michel Foucault (1976), el estudio de las cárceles europeas (el caso), simbolizadas por el *Panopticon* de Jeremy Bentham, como paradigma y metáfora del poder disciplinario impersonal e institucionalizado en las sociedades modernas (la generalización). El *Panopticon* de Jeremy Bentham (1748-1832) encarnaba la idea de una construcción especial para fines de vigilancia en instituciones tales como prisiones, asilos y fábricas. Inicialmente era un modelo de cárcel diseñado por Bentham a pedido del rey Jorge III, consistente en un edificio circular construido en torno a una torre de vigilancia permanente desde donde se podía vigilar todo sin ser visto. Si bien el modelo de Bentham fue criticado (aunque él lo consideraba una genialidad), de alguna forma todas las cárceles, escuelas y fábricas a partir de aquella época se construyeron según el modelo panóptico de vigilancia. Para Foucault es una metáfora para la creciente vigilancia, jerarquía, disciplina y clasificaciones de la sociedad moderna, por medio

de las cuales los individuos se ven cada vez más vigilados y controlados por instituciones impersonales.

Ejemplo 3: Para Pierre Bourdieu (1972: 45 y ss.), la casa kabil (el caso) es la expresión de una unidad cultural más amplia que el antropólogo no puede observar directamente: la Kabilia en la etapa anterior a la guerra de descolonización en Argelia (la generalización).

Según Flyvbjerg, tampoco existen reglas para seleccionar los casos paradigmáticos. Trascienden toda clase de criterios basados en reglas. Alguien dijo: "un caso paradigmático se reconoce porque brilla". En realidad, el reconocimiento es intuitivo. Podemos discernir cuáles son los mejores o peores casos en las pinturas de Cézanne. Pero no hay reglas para decidir qué es lo que hace de Cézanne un pintor moderno paradigmático. Sólo la intuición. Sólo pueden existir "*test ex-post*" para comprobar, por ejemplo, si las razones individuales intuitivas son también generalmente válidas y colectivamente aceptables. Pero sobre todo hay que ver la reacción al estudio por parte de la comunidad de investigadores, del grupo estudiado y, posiblemente, del público más vasto (*ibid*.: 80-81).

Tres reflexiones finales

Quisiéramos concluir con tres consideraciones, que no son propiamente conclusiones, sino reflexiones a propósito de lo expuesto.

En primer lugar, conviene insistir en que los estudios de caso no excluyen ni descartan la necesidad de los estudios fundados en amplias muestras estadísticas, como ocurre en las grandes encuestas por cuestionario llamadas "*surveys and sampling*" por los científicos sociales anglosajones. No se trata de invertir ahora, invocando las virtudes del conocimiento concreto y cuasi-experimental, el anterior balance por el que los primeros eran el polo devaluado en beneficio de los segundos, que eran el polo positivamente marcado. Ambos tipos de investigación son esenciales para el desarrollo de las ciencias sociales, y se complementan equilibradamente, ya que el primero ofrece la ventaja de la profundidad del análisis (en detrimento de la amplitud), mientras que el segundo gana en amplitud lo que pierde en profundidad. Como afirma Robert K. Yin (2009: 7-8), no existen "jerarquías metodológicas" en las ciencias sociales. Cada método tiene sus ventajas y sus desventajas, y lo que distingue al uno del otro no es la "jerarquía" en la escala de la cientificidad, sino el tipo de preguntas de investigación a las que responden y la naturaleza del objeto de estudio que pretenden analizar.

Por lo tanto, los investigadores deberían tener una visión más pluralista e incluyente de los métodos en las ciencias sociales.

En segundo lugar, los antropólogos deberían estar particularmente interesados en la problemática que acabamos de desarrollar en este breve artículo, si es que tienen un mínimo interés por controlar la validez científica de los resultados de sus investigaciones. En efecto, los estudios de caso, de tipo etnológico o monográfico, constituyen el dispositivo central de su disciplina, la antropología, desde su momento fundacional. Por eso la totalidad de los proyectos de investigación que se presentan en las facultades e institutos de antropología son en realidad estudios de caso en el sentido aquí definido, y bien harían los alumnos y sus maestros en preocuparse un poco más por la validez científica de esos proyectos, en lugar de proceder rutinariamente, enclaustrados en su "ciencia normal", ignorando los cuestionamientos epistemológicos que se plantean desde el exterior a la disciplina antropológica en su conjunto, considerada por los epistemólogos como "la disciplina de los estudios de casos".

Por último, es verdad que la generalización que puede obtenerse en los estudios de caso es limitada, frágil y modesta; más limitada aún, si cabe, que la que puede obtenerse en los estudios cuantitativos realizados a partir de muestras estadísticamente representativas. Pero esto no se debe a una debilidad congénita del método ni a la imperfección de sus dispositivos de análisis, sino a la escala en que se halla situado su objeto de estudio al "interés" por privilegiar la profundidad y la intensidad del análisis sobre la extensión o la amplitud de su alcance; y a la "rica ambigüedad" de la narrativa en lenguaje natural que se ve obligado a emplear para formular sus descripciones, análisis y resultados.

Por lo demás, una relativa incertidumbre en cuanto a sus resultados parece ser inherente no sólo a los estudios de caso, sino a la sociología y a las ciencias sociales en general. El gran epistemólogo francés Jean Michel Berthelot, quien hizo el elogio de la incertidumbre científica en un libro memorable titulado precisamente *Les vertus de l'incertitude* (1996), afirmaba que la sociología era "una disciplina de la incertidumbre, pero también de la invención". Lo mismo se puede decir, *a fortiori*, de los estudios de caso.

Bibliografía

Allison, Graham
1979 *Essence of decision: explaining the Cuban missile crisis*, Little, Brown, Boston.

Anderson, Perry
1977 [1974] *Les Passages de l'Antiquité au féodalisme*, Maspero, París.

Berthelot, Jean Michel
1996 *Les vertus de l'incertitude*, Presses Universitaires de France, París.

Bourdieu, Pierre
1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, París.
1991 [1979] *La distinción*, Taurus, Madrid.
1994 *Raisons pratiques*, Seuil, París.
2012 *Sur l'État*, Seuil, París.

Carr, Patrick J.
2003 "The new parochialism: the implication of the Beltway case for arguments concerning informal social control", *American Journal of Sociology*, 108: 1 249-1 291.

Descombe, Martin
2010 *The Good Research Guide*, Open University Press, Nueva York.

Eisenstad, Shmuel Noah
1963 *The political system of empires*, Free Press of Glencoe, Nueva York.

Flyvbjerg, Bent
2003 *Making social science matter*, Cambridge University Press, Cambridge.

Foucault, Michel
1986 [1975] *Vigilar y castigar,* Siglo Veintiuno, México.

Geertz, Clifford
1992 [1973] *La interpretación de la cultura*, Editorial Gedisa, Barcelona.

Gerring, John
2007 *Case study research*, Cambridge University Press, Cambridge.

Goldthorpe, John, David Lockwood, Franck Bechhofer y Jennifer Platt
1968-9 *The affluent worker*, vols. I-III, Cambridge University Press, Cambridge.

Habermas, Jürgen
1982 [1968] *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.

Jacobs, Jane
1961 *The death and life af great American cities,* Random House, Nueva York.

Martínez Carazo, Piedad Cristina
2006 "El método de estudio de caso", *Pensamiento y Gestión*, 20: 165-193.

Maxwell, Josehp A.
1999 *La modélisation de la recherche qualitative*, Fribourg, Editions Universitaires Friburg, Friburgo.

Michels, Robert
1962 *Political parties: a study of the oligarchical tendencies of modern democracy,* Collier Books, Nueva York.

Passeron, Jean-Claude
2006 *Le raisonnement sociologique*, Albin Michel, París.

Popper, Karl R.
1973 [1959] *La lógica de investigación científica,* Tecnos, Madrid.

Ragin, Charles C. y Howard S. Becker (eds.)
1992 *What is a case?*, Cambridge University Press, Cambridge.

Skocpol Theda, y Margaret Somers
1980 "The uses of comparative history in macrosocial inquiry", *Comparative Studies in Society and History*, 22 (2): 147-197.

Veyne, Paul
1976 *L'inventaire des différences*, Seuil, París.

Vigour, Cécile
2005 *La comparaison dans les sciences sociales*, La Découverte, París.

Warner, W. Lloyd y Paul S. Lunt
1941 *The social life of a modern community*, Yale University Press, New Haven.

Whyte, William F.
1943 *Street corner society: the social structure of an Italian slum*, The University of Chicago Press, Chicago.

Wieviorka, Michel
1992 "Case studies: history or sociology?", Charles C. Ragin y Howard S. Becker (eds.), *What is a case?*, Cambridge University Press, Cambridge:159-172.

Yin, Robert K.
2009 *Case study research*, Sage, Londres.

Semblanzas **curriculares**

Aurora Álvarez Veinguer

Profesora titular del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada. Doctora por la Universidad de Gales, Bangor (Reino Unido) 2002. Licenciada en Sociología y Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid y en Antropología Social (BA) por la Universidad de Canterbury, Kent (Reino Unido).

"Mutual understanding" in Tatarstan? Teachers' and pupils' attitudes to Tatar and Russian in Tatar and Non-Tatar gymnásias, *Pragmatics and Society*, Arribas Lozano Alberto, Álvarez Veinguer, Aurora and García-González Nayra (2013) "Intersectionality and the Discourses of Women´s Social Movement Organizations Across Europe" Birte Siim y Monika Mokre (eds.) *Negotiating Gender and Diversity in an Emergent European Public Sphere*, Arribas Lozano, Alberto, García-González, Nayra, Álvarez Veinguer Aurora y Ortega Santos, Antonio (eds.), (2012) *Tentativas, contagios, desbordes. Territorios del pensamiento*. Álvarez Veinguer, Aurora, Rosón, Javier and Dietz, Gunther. Under the shadow of Al-Andalus? Spanish teenagers´attitudes and experiencies with religious diversity at school (2011) *British Journal of Religious Eduction*, García Castaño, Javier, Álvarez Veinguer, Aurora y Rubio Gómez, María (2011) "Prismas trasescalares en el estudio de las migraciones" *Revista de Antropología Social.*

Correo: auroraav@ugr.es

Patricia Arias

Artículos recientes: "International Migration and Familial Change in Communities of Origin: Transformation and Resistance" en *Annual Review of Sociology* (ARS), vol. 39. 2013. pp. 429-450; "Migración, economía campesina y ciclo de desarrollo doméstico. Discusiones y estudios recientes" en *Estudios demográficos y urbanos*, vol.28, núm.1 (82), enero-abril de 2013, pp. 93-121; "Herencia, familia y migración en el campo mexicano" en *Trace*, 61, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), junio de 2012, pp.76-90.

mparias1983@gmail.com

Pierre Beaucage

Pierre Beaucage es profesor emérito de antropología en la Universidad de Montreal, Quebec, Canadá. En 2003 fue titular de la cátedra de la UNESCO sobre Desarrollo Sustentable de la Universidad de Valencia. Del 2006 al 2012 fue profesor invitado en las universidades de Granada y Lérida (España) así como en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México (2009) y en el Instituto Nacional de Antropología e Historia de Mexico (2010).

Desde 1969 realiza una investigación de larga duración sobre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Entre sus publicaciones destaca el libro (en colaboración con el Taller de Tradición Oral) : Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología, México, Plaza y Valdés 2013.

Correo: pierre.beaucage@umontreal.ca

Pedro Cortés Ocotlán

Originario de San Miguel Tzinacapan, donde vive todavía, hizo su secundaria en un colegio alternativo llamado Escuela Abierta puesto en marcha en San Miguel por una ONG mexicana, PRADE S.A. Allí los jóvenes aprendieron a valorar su cultura y se familiarizaron, entre otras cosas, con la encuesta etnográfica sobre la tradición oral indígena. Desde 1979 forma parte del Taller de Tradición Oral, del que es ahora coordinador, el cual se dedica al rescate, análisis y difusión de la cultura náhuat. Es autor de un Léxico náhuat / español, publicado por la telesecundaria *Tetsitsilin* (que remplazó la Escuela Abierta, con la misma filosofía). Colaboró activamente en la publicación de los 12 fascículos *Maseualsanilmej* / *Cuentos Indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan*, así como en el volumen de etnohistoria : *Les oíamos contar a los abuelos* , y en el libro *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. También actuó durante varios años en la Asociación *Takachiualis*, grupo de lucha por los derechos humanos en San Miguel. Actualmente, imparte la materia Lectura y escritura del náhuat en la telesecundaria *Tetsilsilin*.

Correo: corocotlan@yahoo.com.mx

Gunther Dietz

Tiene estudios de Antropología Social, Antropología de América, Filosofía y Filología Hispánica en las Universidades de Gotinga y Hamburgo (Alemania), maestría y doctorado en Antropología por la Universidad de Hamburgo; ha impartido clases en las Universidades de Hamburgo, Granada (España); Aalborg (Dinamarca); Gante (Bélgica); Veracruzana (México) y Deusto (España).

Ha publicado entre otros títulos, *Islam in Education in European Countries: Pedagogical Concepts and Empirical Findings* (2009), *Multiculturalism, Interculturality and Diversity in Education: an anthropological approach* (2009), *A Companion to the Anthropology of Education* (2011), *Interculturalidad y educación intercultural en México: un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos* (co-autor, 2011), *Mujeres musulmanas a la sombra de Al-Andalus: intersecciones contemporáneas de religión, género y etnicidad en el sur de España* (co-autor; 2011), *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica* (2012) *Multiculturalismo y educación* 2002-2011 (co-editor, 2013).

Correo: gdietz@uv.mx; guntherdietz@gmail.com

Jorge Durand

Artículos recientes: "La "desmigratización" de la relación bilateral. Balance del sexenio de Felipe Calderón" (2013) en *Foro internacional*, vol. LIII, núms. 3-4, julio-diciembre, pp. 750-770; "América Latina en la espiral migratoria" (2013); Martha Judith Sánchez Gómez e Inmaculada Serra Yoldi (coords.) "Ellas se van. Mujeres migrantes en Estados Unidos y España", México, UNAM, *Anthropos*, pp. 47-86; "La dynamique migratoire au Mexique. Un futur incertain" (2012) en *Hommes et migrations*, núm. 1296. *Le Mexique dans les migrations internationales*, mars-avril, pp. 12-21.

j.durand.mmp@gmail.com

Carlos Garma Navarro

Es profesor investigador del departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. Doctor en Antropología y especialista en el estudio de las minorías religiosas. Autor de los Libros *Protestantismo en una comunidad totonaca* (Instituto Nacional Indigenista, 1987) y Buscando el Espíritu–pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México (Universidad Autónoma Metropolitana - Plaza y Valdés editores, 2004). Es coeditor con Robert Shadow del libro *Las peregrinaciones religiosas, una aproximación* (Universidad Autónoma metropolitana, 1994) y coeditor con Mario Ruz del libro *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (Universidad Autónoma Metropolitana - Universidad Nacional Autónoma de México, 2004). Ha publicado numerosos artículos sobre el estudio científico de la religión en México, Brasil, EUA, Inglaterra y Francia.

Gilberto Giménez Montiel

Doctor en Sociología por la Universidad de la Sorbona, París III; Licenciado en Ciencias Sociales por el Instituto de Scienze Sociali de la Universidad Gregoriana de Roma y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Comillas, España.

Actualmente es Investigador Titular C de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y Profesor de Asignatura en la División de Estudios de Posgrado de las Facultades de Filosofía y Letras y de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

Correo: gilberto@unam.mx

Catherine Héau-Lambert

Profesora-investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en la especialidad de historia. Doctora en Estudios Mexicanos (Francia). Premio INAH a la mejor tesis de doctorado por la investigación/ publicación de "Así cantaban la Revolución" (Grijalbo 1991). Imparte cursos e investiga en torno a la historia cultural, la microhistoria y la cultura popular, ha publicado los artículos "Historia y antropología", "Cultura popular y re-

laciones de poder", "El corrido mexicano y la formación de un actor social colectivo", "El liberalismo popular en el siglo XIX", "El concepto de frontera en el siglo XIX", entre otros. Últimamente estudia el impacto de los centros de desarrollo turístico sobre las comunidades aledañas (*cf*. el artículo "Reconstrucción de un territorio turístico mediante un bricolage cultural" en www.culturayrs.org.mx, n° 16, marzo 2014).

Correo: catherine.heau@gmail.com

Marie France Labrecque

Marie France Labrecque es profesora emérita de la Universidad Laval, Quebec, Canadá. En México ha hecho investigación relacionada con las condiciones de vida de los indígenas, con la equidad de género y con cuestiones de justicia social. Entre sus publicaciones recientes, destacan en 2012 *Féminicides et impunité. Le cas de Ciudad Juárez*, Montréal, Écosociété y en 2013, '*Avec une touche d'équité et de genre...': Les politiques publiques dans les champs de la santé et du développement au Yucatán*, Quebec, Presses de l'Université Laval, en co-autoría con Arlette Gautier.

marie-france.labrecque@ant.ulaval.ca

Cristina Oehmichen-Bazán

Doctora en Antropología por la UNAM, investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Presidenta del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: 2013, *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM– Conacyt-PAPIIT; 2011, Cristina Oehmichen Bazán y Hernán Salas Quintanal (eds.), *Migración , diversidad y fronteras culturales*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM; 2010, "Léstat a l'ombra", Violéncia i implicació política en el crim organitzat" en, *Etnologia*, desembre, num. 37., pag. 52-65; 2010: "Cancún: la polarización social como paradigma del México Resort" *Alteridades*, año 20 núm. 40, julio diciembre, Departamento de Antropología de la UAM Iztapalapa, pags. 23-34; 2010, Cristina Oehmichen y María Dolores Paris Pombo "El rumor y el racismo sanitario durante la

epidemia de influenza A/H1N1", *Cultura y representaciones sociales*, Año 5, número 9, 1 de septiembre, México, D.F.

cristina.oehmichen@gmail.com

Ana Bella Pérez Castro

Doctora en Antropología por la UNAM e investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Entre sus publicaciones se cuentan: "Los indios en la historia: dilema político y antropológico", en *Desplazamiento y redefinición de los Estados",* Mónica Gómez y Raúl Alcalá (coord.), FFYL, UNAM, pp. 119-138); *Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa,* Ana Bella Pérez Castro (ed.), Instituto de Investigaciones Antropológicas-El Colegio de San Luis, 2013; "Los cerros sagrados, patrimonio cosmogónico de la Huaxteca" en *Identidad y patrimonio cultural en América Latina. La diversidad en el mundo globalizado,* Hernán Salas Quintanal, Mari Carmen Serra Puche e Íñigo González de la Fuente (eds.), IIA, UNAM, pp. 346-363.

anabella.pc@gmail.com

Citlali Quecha Reyna

Doctora en Antropología por la UNAM. En 2012 obtuvo el 3er. Lugar del Premio UNICEF-México en la categoría de "Mejor investigación por su tesis doctoral". Sus más recientes publicaciones son: "La búsqueda de la ciudadanía diferenciada. La población 'negra' de la Costa Chica de Oaxaca, México", en Amescua, Cristina, José Luque y Javier Urbano (coords.) *Política en Movimiento: Estado, ciudadanía, exilio y migración en América*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM/Ediciones Díaz de Santos, México, 2013"; "Vivir con la ausencia, Socialización y vida cotidiana entre niños afrodescendientes, hijos de emigrantes, en una localidad de la Costa Chica de Oaxaca", en *Multiculturalismo y minorías étnicas en las Américas*, Adriana Cruz (ed.), Universidad de Colima, 2013.

citlaliquecha@gmail.com

Jordi Roca Girona

Es doctor en Antropología por la Universidad de Barcelona y profesor del Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona. Entre sus publicaciones destacan, además de numerosos artículos en distintas revistas internacionales, los libros *Etnografía* (2010, Editorial UOC, Barcelona, con otros), *Antropología industrial y de la empresa* (1998, Editorial Ariel, Barcelona) y *Migrantes por amor. La búsqueda de pareja en el escenario transnacional* (2013, Editorial Germania, Valencia).

En 1993 obtuvo el primer Premio de Investigación Cultural "Marqués de Lozoya", otorgado por el Ministerio de Cultura de España, publicado en 1996 bajo el título: *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la postguerra española* (Madrid, Ministerio de Educación y Cultura).

jordi.roca@urv.cat

Ana María Salazar Peralta

Egresada de la Licenciatura en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología. Maestra en Antropología por Rackham School of Posgraduates, Universidad de Michigan. Doctora en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus publicaciones destacan: "La gran barata: El Plan de Sectur en las costas del Pacífico mexicano para la población *baby boomer*. *Consecuencias socio-culturales y medioambientales* en Revista Electrónica *Topofilia*, *Revista de Arquitectura*, *Urbanismo y Ciencias Sociales* Centro de Estudios de América del Norte, El Colegio de Sonora, vol. I, núm. 3, abril de 2009; (2012), "El movimiento etnopolítico de Tepoztlán", en *17 temas de la Antropología mexicana*, Mayán Cervantes (Coord.), Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, A.C., Coordinación Nacional de Antropología, INAH (2013), "Dinámicas sociopolíticas del turismo internacional y las segundas residencias en la Riviera Nayarit", en *Enfoques antropológicos sobre turismo contemporáneo*, Cristina Oehmichen (ed.), Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, (2013), *Tepoztlán: Movimiento etnopolítico y patrimonio cultural. Una batalla victoriosa ante*

el poder global, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, en prensa.

anama.salazarperalta@gmail.com

Aurora Zavala Caudillo

Doctora en Antropología por la UNAM. Maestra en Antropología y licenciada en Trabajo Social por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es autora de diversos artículos y reseñas de libros arbitrados y publicados en revistas de prestigio, tanto de México como del extranjero entre los que se encuentran: *La sistematización desde una mirada interpretativa: propuesta metodológica*; *Tribus urbanas: rostros de la diversidad juvenil*, reseña del libro *Las maras: identidades juveniles al límite*, México, coordinado por Valenzuela, Nateras y Reguillo; *Un acercamiento al estudio del mundo de la vida en trabajo social y Espacio disidente o territorio construido*.

auro_28@yahoo.com.mx

La **etnografía**
y el **trabajo de campo**
en las **ciencias sociales**

Editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 15 de agosto de 2014, en los talleres de Formación gráfica S.A. de C.V., Matamoros 112, col. Raí Romero, Cd. Nezahualcóyotl, C.P. 57630, Estado de México. La corrección estuvo a cargo de René Uribe y Adriana Incháustegui. Bogard Verdiguel hizo la composición en tipo Minion pro 11/13, 10/13, 9/10.8 y Covington 18/21, 14/16, 11/13. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Ada Ligia Torres. La edición consta de 600 ejemplares en papel cultural de 90g, los forros en cartulina sulfatada de 14 puntos.